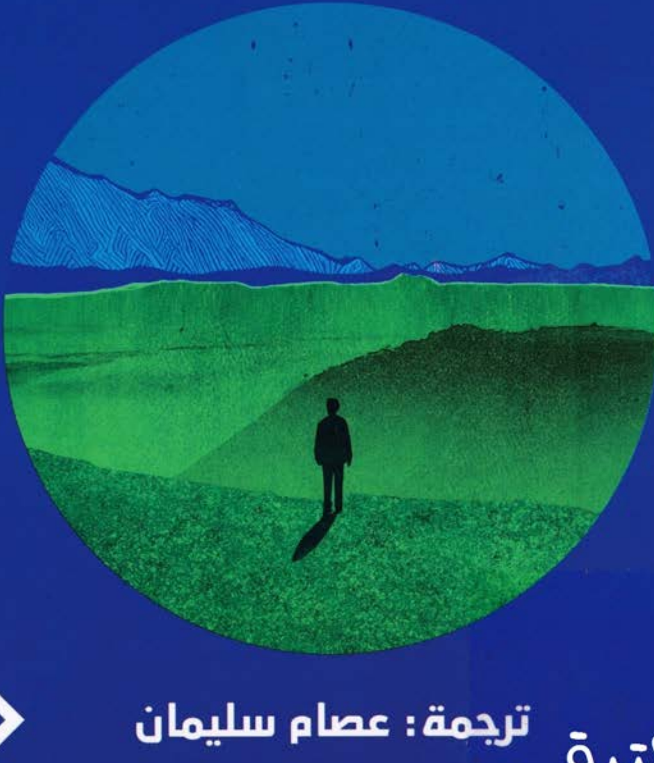
رودیغر سافرانسكي

أن تكون فردًا

تحدٍّ فلسفي



ترجمة: عصام سليمان

فواصل

سجل في مكتبة
اضغط! الصفحة
SCAN QR

أن تكون فرداً

تحدٍّ فلسفي

أن تكون فردًا

تحدٍّ فلسفي

تأليف: روديغر سافرانسكي

ترجمة: عصام سليمان

تصميم الغلاف: كندة يوسف

ISBN: 978-9933-634-50-6

الطبعة الأولى: 2024

العنوان الأصلي للكتاب:

EINZELN SEIN. Eine philosophische Herausforderung

von: Rüdiger Safranski

فواصل

للنشر و التوزيع

اللاذقية، سوريا، هاتف: 2400126/7 41 963+

البريد الالكتروني: info@darfawasel.com

fawaselbooks

darfawasel

darfawasel

روديغر سافرانسكي

أن تكون فرداً

تحدٍّ فلسفي

ترجمة: عصام سليمان

فواصل
للنشر والتوزيع

إلى الصديق أولريش فانًر

الفرد، على النحو الذي يرد في هذا الكتاب

الفهرس

مقدمة

"أن تكون فرداً": هنا نفكر من فورنا بتحقيق الذات.

كان لتحقيق الذات يومًا وقعٌ طيب، عندما كان المقصود بذلك التحرر السياسي والاجتماعي والاقتصادي. لكن تألقه القديم أصبح باهتًا بعض الشيء، إذ لا يعني تحقيق الذات اليوم في كثير من الأحيان سوى إخراج كل شيء، بمعنى تمثيل الذات بأي ثمن، أو إدخال كل شيء، بمعنى تحقيق الذات من خلال الاستهلاك.

بالتأكيد، يمكننا أن نتصور اليوم نوعًا من تحقيق الذات أكثر صعوبة وتعقيداً. لكن هذا يوجب علينا أن نتصور أيضًا لحظة تجاوز الذات.

كان تجاوز الذات في الماضي يعدُ طريقًا لكي يأتي المرء إلى ذاته. ودائمًا ما كان الأمر يتعلق أيضًا بالعمل على الذات لتخطي المعوقات والأوهام والعادات، وكذلك كان يتعلق بترويض الغريزي وكشف المعتم. ولم يكن يكفي أبداً ترك المرء لشأنه.

بالنسبة إلى الأشخاص الذين سيقدَّمون في هذا الكتاب، فإن هذا التجاوز للذات حاضر أيضًا في المحاولة التي ترمي إلى أن يكون المرء فرداً وأن يُفكر بمعنى ذلك.

أن تكون فرداً يعني أن تجعل من حقيقة - أن كل واحد فرد - موضوعًا لحياتك وفكرك. بعد ذلك تلاحظ مدى صعوبة تمييز ما إذا كنت

أنـت نفسـك مـن يفكـر ويشـعر، أو أن المجتمـع هـو الـذي يفكـر ويشـعر لأجلـك.

أن تكون فـردًا يعني أن تكون منتميًا دومًا إلى مـكان مـا، وأن تكـون أيضًـا قـادرًا علـى الوقـوف بمفـردك مـن غير أن تكون مضطـرًا إلى البحث عـن هوية في جماعـة فحسـب، أو إلى إلقـاء مشـكلاتك وتبعاتـك علـى المجتمـع. كمـا يعـني أيضًـا أن تكـون قـادرًا علـى المحافظـة علـى مسـافة، وعلـى الفعـل مـن غير موافقـة الآخريـن.

هـذا الكتـاب لا يـروي حكايـة متّصلـة، حتـى ولـو سمـح التعاقـب الزمـني للفصـول بمثـل هـذا التوقـع. هنـاك دائمًـا بعـض السـياقات التاريخيـة اللافتـة علـى هـذه الطريق الممتدة بـين الصحـوة الجديدة لحسّ الفرديـة في عصـر النهضـة والمشـاريع الوجوديـة الراميـة إلى أن يكـون المـرء فـردًا، بوصفهـا إجابـات علـى الكـوارث الجمعيـة الكبـيرة للقـرن العشـرين.

وهنـا أيضًـا لا تجـري أي محاولـة لوضـع نظريـة شـاملة بشـأن الفرديـة. وإلا لـكان هـذا، لعمـري، تناقضًـا، لأننـا عندمـا نأخـذ الأفـراد بجدّيـة فعليًـا، فلـن تكـون هنـاك عندئـذ إلا حـالات فرديـة تدفعنـا دائمًـا إلى التفكير.

الفصل الأول

عصر النهضة والولادة الجديدة للفرد

كل واحد فردٌ. لكن ليس كل واحد موافقًا ومستعدًا لكي يصنع من ذلك شيئًا. يتوقف الأمر دائمًا على الكيفية التي يقبل فيها الفرد مشكلات فرديته ويحتملها، كالوحدة أو الوقائع القدرية التي تنتج من الطباع البيولوجية والمصادفات الاجتماعية. هل يتكفل بها المرء أو يحتج عليها؟ أم هل يحاول إخفاءها عن نفسه وعن الآخرين؟ هل يطوِّر خصائصه أم يتقرّب من ذاته؟ في معظم الأحيان يقرر المرء شيئًا ما بينهما، لكن هناك الهروب إلى ما هو عامٌ أيضًا، حيث لا أحد هو نفسه، بل كل واحد مثل الآخر.

من يكتشف خصوصيته بوصفه فردًا ويقبل بها، يريد في الحقيقة أن ينتمي لنفسه، لكنه يريد أيضًا أن يظلَّ تابعًا. ويستمر هذا التوتر. لأن المرء يحتمل الفردية مكرهًا ويقبل بها بالضرورة طواعيةً في كفاحه من أجل خصوصيته. في كلتا الحالتين، تضعف بالتأكيد الصلات العائلية والروابط الاجتماعية الأخرى. من يعيش بوصفه فردًا، يقف في الخارج في العراء، ومن ثمّ لا يشعر بحريته. ذلك أنه يلحظ كم يبقى معتمدًا على الاعتراف، سرًا أو علانية. الفرد الذي يصر على خصوصيته، لا يرضى بالتبعية البسيطة، بل يريد أن يُعتَرف بما يميزه عن الآخرين. الاختلاف هو ما يتعين الاعتراف به، وليس التماثل.

انطلاقًا من الفردية، يمكننا تمييز نماذج المجتمع، بحسب ما إذا

كانت تُسهّل الفردية وترفعها إلى هدف للمجتمع أم أنها أقرب إلى تعويقها. فالأمر لا يتوقف على كمّ الفردية الذي يريده الإنسان أو يحتمله عمومًا فحسب، بل يتوقف أيضًا على الامتيازات أو الأضرار الاجتماعية التي يمكن أن تلحقها به.

الكثير يدل على أنه كان هناك، في أوروبا الغربية على وجه الخصوص، تطور اجتماعي في اتجاه الفردنة ولا يزال. ومؤخرًا تحدّث ريكفيتس Reckwitz عن **منطق الفردي** [1] في سياق الحداثة المتأخرة. وكان من قبله نوربرت إلياس Norbert Elias قد حلّل أسس هذا التطور، ووصفه ياكوب بوركهارت Jacob Burckhardt مستخدمًا مثال النهضة الإيطالية، هذه النهضة التي شهدت ثاني أكبر ظهور لثقافة الفرد منذ العصر اليوناني القديم.

عندما يلتفت الفرد إلى نفسه، يميل إلى رؤية نفسه قبالة المجتمع بأكمله، كما لو كان الأمر يتعلق بجوهرين، هنا في الداخل الأنا وهناك في الخارج المجتمع، وفيما بينهما لعبة التأثيرات المتبادلة. وكان نوربرت إلياس قد أشار إلى أن الخداع البصري هو الأساس الذي يقوم عليه هذا النموذج: فنحن ببساطة لا نقف أبدًا قبالة المجتمع، لأننا موجودون فيه دائمًا وسنبقى، حتى عندما نفصل أنفسنا عنه افتراضيًا. الفردنة نفسها عملية اجتماعية. فهي ليست نقيض المجتمع، بل إنها نتاج فعل تمايز اجتماعي يسمح للفرد أن يعدّ نفسه مهمًا. فالأنا التي تناقض في تميزها وخصوصيتها الموهومة المجتمع، تخضع لخداع ذاتي وترفض أن ترى أن **المجتمع... لا يُساوي ويُنمذج فحسب، بل ويُفردن أيضًا** [2]. يخلق ذلك بالضرورة علاقة متوترة بين الفردية والمجتمعية، بين الأنا والنحن. وبشأن تاريخ هذه العلاقة المتوترة، يثبت نوربرت إلياس: **في مراحلها الأولى... كان توازن النحن - الأنا يميل بقوة في معظم الأحيان لمصلحة النحن. لكنه يميل في العصر الحديث غالبًا بقوة لمصلحة الأنا** [3].

في حقبة النهضة الإيطالية، عند عتبة العصر الحديث، أظهرت هذه الأنوية القوية ذاتها بصورة رائعة. وصف ياكوب بوركهارت التحول الفردي في إدراك العالم وإدراك الذات بقوله: **في العصور الوسطى تموضع جانبَا الوعي - نحو العالم ونحو داخل الإنسان نفسه - كما تحت حجاب مشترك حالِميْن أو شبه يقظيْن. كان الحجاب منسوجًا من الإيمان وارتباك الأطفال والذهان، ومن خلاله بدا العالم والتاريخ ملونين بشكل مثير للعجب، غير أن الإنسان لم يميز نفسه إلا بوصفه عرقًا، أو شعبًا، أو حزبًا، أو هيئة، أو في أي شكل من الأشكال العامة. في إيطاليا طار هذا الحجاب بدايةً في الهواء؛ وانبعث نوع من التأمل الموضوعي والمعالجة للدولة ولجميع أشياء هذا العالم عمومًا؛ زيادة على ذلك، ارتقى الذاتي بكل القوة؛ وغدا الإنسان فردًا عاقلاً، يتعرّف نفسه بالذات**[4].

في إيطاليا العليا التي شهدت ولادة الفرد بالمعنى الذي ألمح إليه بوركهارت، كانت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في مستوى من التطور لم تبلغه بقية أوروبا إلا بعد أجيال.

لم يوجد في إيطاليا العليا على الصعيد السياسي فضاءٌ متجانس تحكمه سلطة مركزية، فلا الإمبراطورية الرومانية المقدسة ولا الكنيسة البابوية الجامعة كانتا من القوة بحيث تستطيعان إيقاف صعود دول المدن، وخصوصًا فلورنسة. وهذا يعني سياسيًا أيضًا أن **الشكل العام** (بوركهارت) لم يكن هو السائد، بل السلطة المستقلة للمدن التي كان التنافس فيما بينها على أشده. كان حكام المدن الأفراد، سواء أكانوا جمهوريين أو استبداديين، يتصرفون في حلبة لعب القوى المركزية المتعددة مثل أفراد عنيدين يعنيهم تمييز أنفسهم والانتصار وتوسيع مجال سلطتهم إن أمكن. وفي الوقت نفسه، حرَّر التنافس الانتحاري إلى حدٍّ ما دينامية ثقافية لا مثيل لها . هناك سادة معينون، لكن لم

تكن توجد سيادة عليا. اختفى العامّ بصورة خاصة. وكان البابا، وهو فعليًا الرأس الروحي في العصور الوسطى، سلطة بين سلطات أخرى. في ميلانو سيطرت عائلة سفورزا Sforza، وفي فلورنسة آل ميديتشي Medici، وفي مانتوا أسرة غونزاغا Gonzaga، وفي فرّارا أسرة إستي Este، بالإضافة إلى جمهوريتي البحر جنوه والبندقية اللتين كانتا تتجاوزان في تطلعاتهما أوروبا. دولة البابوات، الرأس الروحي فعليا في الغرب، كانت واحدة من سلطات وقفت مع مملكة نيبال الأراغونية من الجنوب والقيصر والملك الفرنسي من الشمال تتحين الفرصة للتدخل في إيطاليا العليا هذه المنقسمة على مستوى السلطة السياسية والمزدهرة ثقافيًا. لكن عندما أسست القوى المركزية فيما بعد، بداية فرنسا ولاحقًا هبسبورغ، سلطتها العليا على هذا الفضاء واضعةً بذلك نهاية للانقسام السياسي، كان الازدهار الثقافي هو الآخر قد انتهى، حيث تبين مرة أخرى أن بنية الوحدة السياسية لا تلائم بالضرورة التطور الثقافي. على هذا النحو كان الأمر في اليونان القديمة، إذ ازدهر الثقافي فيها في حقبة دول المدن وخسرت إنتاجيتها الثقافية عندما كانت مجرد جزء من مملكة مقدونيا، وبعد ذلك جزءًا من المملكة الرومانية. ألمانيا هي الأخرى أيضًا كانت بلدًا منقسمًا سياسيًا عندما كانت في ذروة ازدهارها الثقافي في نحو عام 1800، في حين ترافق تأسيس الرايخ عام 1870 مع تسطيح ثقافي. على أية حال، يُعَدّ الفضاء المنقسم على صعيد السلطة السياسية، أي هذه الفردية ذات المستوى الأعلى لبنى السلطة المختلفة في إيطاليا العليا، من شروط النهضة التي مهدت لها أيضًا الثقة الجديدة بالفردية وأظهرتها.

تعني النزعة الفردية لعصر النهضة تشجيع الفرد أو إجباره على وعي ذاته، لأن الروابط التقليدية والقوانين وعوالم الإيمان تفقد سلطتها. وهذا أيضًا واحد من تأثيرات الاقتصاد النقدي الذي أثبت

جدارته هنا بوضوح قبل أن يتحقق في بقية أوروبا. فقد أضفت النقود الموضوعية على علاقات السيطرة وفردَنت أولئك الناس الذين أصبحوا مستأجرين أفرادًا في الريف بعد أن انعتقوا من الرابطة الاقطاعية، وعمالا أحرارًا في المدن، بعد أن انفكوا من قسر الحرفة. ويعني هذا أيضًا الفردنة، أي تحديدًا ظهورهم كأفراد منعزلين من الآن فصاعداً مقابل السادة الاقتصاديين. اختفت طبقة الفرسان والسادة الاقطاعيين من المراتب العليا للمجتمع، وأفرغت المكان لأرستقراطية النقود التي لم تكتسب شرعيتها من خلال أصلها وفصلها، بل عبر النجاح الاقتصادي. عايشت إيطاليا العليا وتوسكانا في عصر النهضة ازدهار الرأسمالية المبكرة التي شقت بتخميناتها وحساباتها الطريق إلى مجالات اجتماعية، ولم تكتف بالمجالات الاقتصادية وحدها. أمسك الاقتصاد النقدي أيضًا بزمام العالم الديني واختلق الاتجار بصكوك الغفران؛ وتحولت الكنيسة إلى بنك، يمكن فيه استيداع كنوز الرحمة الروحية ـ أفعال الماضي الخيِّرة وعذابات القديسين ـ ومبادلتها مقابل حفنة من المال. اقتصاد مالي ميتافيزيقي خبيث مع حجوزات هوائية في هيئة ابتكارات قيمية مقدسة. تخطر هذه الفكرة بالضرورة بداية في بالنا: مثال على ذلك، كيف يوقظ روح النقود الجديد في كل مكان ميلاً للإقدام وطموحًا، وجسارة وميلاً للاختراع. موّلت تجارة الروح بناء كنيسة بطرس، وموّلت تجارة البحر رحلات الاكتشافات العظيمة مع أولى محاولات الدوران حول العالم. لم يرسم ليوناردو دافنشي ابتسامة الموناليزا الملغزة فحسب، بل جعل نفسه باختراعاته التقنية للأسلحة مفيداً لقيصر بورجيا.

الاعتداد بالنفس الذي يتمتع به أولئك الذين يشعرون بأنهم أفراد متميزون كبير. إنهم يعرفون تميزهم عن الآخرين ويستمتعون به. **ثمة أناس ينبغي اعتبارهم مجرد ممر للأطعمة لا أكثر، يزيدون من**

الغائط ويشغلون المراحيض، لأن من خلالهم لا يظهر في العالم شيء آخر... سوى مراحيض ممتلئة[5]، هذا ما يكتبه ليوناردو دافنشي في "يومياته الفلسفية".

إنها نظرة استعلاء تفتقر إلى الرقة والعاطفة يرمي بها أولئك الذين يريد المرء أن يميز نفسه عنهم. طبعًا، هو أيضًا يملأ المرحاض. لكن قد يترك خلفه، وهذا هو الأمل، بضعة آثار مميزة، وحتى خالدة مع الدهر. بحلول عصر النهضة أصبح من المألوف توقيع الرسامين للوحاتهم. لا، بل إن ليوناردو دافنشي راح يحتفظ بالرسوم الأولى للوحاته، ويوقِّع على بعضها كذلك. يجب قدر الإمكان ألا يضيع منها إلا القليل، إذ يتوقف على ذلك: **ترك ذكرى في روح المتوفى. كي لا يمضي تاريخ حياتنا الزريَّة هذا بلا طائل**[6].

والحق أن هذه لا تزال صياغة متواضعة إذا ما قورنت بما أدلى به فنان آخر شديد الاعتداد بنفسه. يطيب لتيتسيانو Tiziano أن يروي كيف ناوله الامبراطور شارل الخامس في إحدى جلسات رسم بورتريه له الريشة التي كانت قد أفلتت من يده وسقطت أرضًا. وعندما عيب على مايكل أنجلو أن التمثالين النصفيين اللذين نحتهما لـ الميديتشي لا يشبهانه، كان جوابه: **من سيلفت انتباهه هذا بعد عشرة قرون؟**[7]

قبل قرن من ذلك، كان الفنانون التشكيليون في معظمهم ما يزالون مجهولين في ظل النقابات والروابط الحرفية والأخويات. والآن يبرزون. يتحرر الفن من روح الحرفة. بمقدوره أن يقدم شيئًا فرديًا جدًا. شيء ما يتحرك في داخله، أعلى من كل العقل. إنه ليس العلو الديني فحسب، شأن الحال في الموروث. للفن الآن سماؤه الخاصة، ويصبح الفنان نفسه عبقرية. وتظهر في عصر النهضة عبادة العبقرية الفنية. وكان يطلق على رافائيل في حياته وصف "الإلهي". وهنا لم يُفَكَّر بالتوكيل الديني. كان من المعروف بما فيه الكفاية أن هذا الفنان اختار

موضوعات التقيّة من غير أن يكون هو نفسه تقيًا على نحو خاص. وكثيرًا ما كان ينقص هذه الصور الخشوع إزاء موضوعاتها وتيماتها المقدسة. فالأمر كان يتوقف في الدرجة الأولى على "كيف" وليس على "ماذا". الفنان يسعى إلى إظهار نفسه. تسعى أهمية الذاتي المحسوس به بقوة إلى التغلب على الموروث الموضوعي. على أن هذه الذاتية لم تكن بعد تعبيرية بلا قيود، بل ظلت في حدود المثال الجمالي الملتزم. بيد أن الجمال لم يعد معطًى موضوعيًا، بل نتاج تحوّلٍ في روح الذات وشيئًا مقصودًا ومتأملاً فيه، يعود الفضل فيه إلى الرغبة في أن يكون أصليًا. الجمال قارٌ في الأشياء، لكن على الذات أن تجعله مرئيًا أولًا. على هذا النحو، يبدو الجمال رابطًا موفقًا بين الذاتي والموضوعي. وهذا تُصوِّره الأقصوصة التي نقلها فاساري Vasari عن الشخص الذي كان يُحتضَر، والذي رفض تقبيل الصليب في المسحة الأخيرة، لأنه لم يجده جميلاً كفايةً.

إنه الإنسان الذواقة، الفنان أخيرًا، الذي يُبرز الجمال في الأشياء والناس: نوع من كهنوت دنيوي. الفنان يضيء العالم، ويجعله يتألق جمالًا، لكن هل يخدم المعرفة أيضًا؟ يتساءل ليوناردو دافنشي في "يومياته الفلسفية" عما يميز الفن التشكيلي من العلم، ما دام كلاهما يحاكي الواقع. جوابه: **الفن التشكيلي هو من التميز، بحيث لا يكتفي بالتوجه نحو مظاهر الطبيعة فحسب، بل يُبدع ظواهر لانهائية وتَفوق الطبيعة بكثير**[8]. هذه الظواهر هي شيء جوانّي تمامًا وخاص يُشكِّل الأصالة المعنية للفنان. لكن لا يكفي أن يكون هذا العالم هاجعًا في داخل الفنان، بل يجب أن يخرج ويظهر، ويغدو مرئيًا ومفهومًا من قبل الآخرين. ينبغي أن يظل التعرّف على كل ما هو فردي ممكنًا في أسلوب العلامات العامة.

طبقًا للتمييز المفهومي القروسطي-السكولائي المعمول به بين الجوهر

وسماته، يكون الجوهر عند الإنسان العادي الكينونة العامة للإنسان في حين تتمثل سماته في الخصائص الفردية؛ أمّا بالنسبة إلى الفنان، فالعكس هو الصحيح: الجوهر هو فرديته، والعناصر الأسلوبية العامة التي تتبدى بها هذه الفردية ستكون السمات الظاهرة.

لكن كيف يجري التقييم الآن، إذا لم يتبدّى كل هذا الجواني، أي إذا كان الفنان يدفع إلى حدس شيء ما لا أكثر، من غير أن يقولبه فعليًا في شكل أو صورة؟ هنا يفصل ليوناردو نفسه عن الآخرين الذين يبقون الأمر في الحدوس والتلميحات، ويحيلون على أسرار ملغزة، بنظرة تقية في بعض الأحيان، لا يمكن تصويرها.. **الشر الأكبر، عندما تتفوق الفكرة على العمل**(9)، كما يكتب ليوناردو. لا ينطبق هذا على القصد، بل حصرًا على ما سوف يغدو حقيقة شكلاً. الخلق لا يكون إلا عندما يغدو الاحتمال المجرد واقعًا. الخالق هو من يحول الإمكانات إلى واقع، ففي الحجر - كما يقول مايكل أنجلو - تثوي الصورة سلفًا، وما على المرء إلا أن يظهّرها بمطرقته وإزميله، أي أن يحول الإمكان إلى واقع.

اعتقد العصر الوسيط خاشعًا أمام الخلق الإلهي بوجوب التشبث بحدود المحاكاة. لكن الآن لا يُحاكى الخلق وحده، بل أيضًا فعل الخلق الإلهي بالذات، ويتم استيعابه بوصفه حرية خلاقة في الوعي الذاتي للفنان الفخور بنفسه.

كان بيكوديلا ميراندولا Pico della Mirandola مفعمًا بهذه النشوة الخلاقة للفنانيين في معالجته المبدئية الشهيرة الموسومة بـ "عن الكرامة الإنسانية" التي فكر أن يفتتح بها عام 1486 في روما مناظرة استعراضية بين أفضل الفلاسفة. لكن أحدًا لم يجرؤ على أن يقيس نفسه به، مع أنه أعلن مسبقًا استعداده لتحمل كامل نفقات السفر. راقبت السلطات البابوية المشروع بأكمله بحذر طبعًا. تحدث الله - كما يكتب بيكوديلا ميراندولا - إلى الإنسان في اليوم الأخير للخلق قائلاً: **وضعتك في مركز**

العالم، كي تنظر حولك من هناك براحة إلى كل هذا الذي يوجد في العالم لم نخلقك سماويًا ولا أرضيًا، ولا فانيًا أو خالدًا، لكي تحدد بنفسك بوصفك نحات ذاتك وشاعرها بحرية تامة وفخر الشكل الذي ترغب في أن تعيشه لك مطلق الحرية في أن تنحط إلى العالم السفلي للحيوانات. وكذلك لك مطلق الحرية في أن ترتقي إلى العالم العلوي للإلهي من خلال قرار عقلك بالذات [10].

هذا القرار بالارتقاء نحو الإلهي بقواه الذاتية، كان قد اتخذه هذا الإنسان الشاب الجميل على نحو استثنائي والمتعدد المواهب في سن اليفاعة، عندما درس في بولونيا وباريس قواعد التخصصات بأكملها، ابتداءً من اللاهوت مرورًا بالفلسفة والطب والموسيقا وانتهاءً بفن العمارة، بالإضافة إلى تعلم العربية والعبرية وعلم النجوم والقبّالة وكذلك أيضًا بعض الكيمياء. كان يتردد على مرافئ أوروبا، ويستعرض كما لو أنه طفل معجزة. وكشاب تهافتت عليه قلوب النساء والرجال. لا أحد استطاع أن يشرح جوهر الإيروس الأفلاطوني أكثر من هذا الدون جوان المحاط بهالة راهب طاهر بريء. **عظيم ومثقف جيدًا** - هكذا يجري وصفه - **وجه يشع منه انعكاس الإلهي**[11]. تنعكس في أفكاره وأحاديثه جميع الموضوعات تناوبيًا، ويتم الاتحاد الروحي الكبير للكل مع الكل، استشراف ما أسماه هيغل فيما بعد **المهرجان الباخوسي الذي يكون فيه كل عضو في حالة سُكر.**

من ألقاب النبالة التي أسبغت عليه لقب دوق كونكورديا الذي يتفق مع محاولاته الرامية للمصالحة بين الأديان الكبرى. بدايةً كان مجرد تقي روحي، ولم يكن حقيقةً متدينًا بالمعنى المسيحي. فما ينقص هذا الإنسان اللطيف الجذِل المغمور بالسعادة كان وعي المذنب. بدا له لأسباب منطقية بحتة أن من غير المعقول أن يستتبع ذنبٌ نهائي عقابًا لانهائيًا. إله يسمح بذلك لا يكون إلهًا. عرَّض الشاب نفسه

بنزاهـة لخطـر ملاحقتـه بتهمـة الهرطقـة. عـرض لورنـزو دو مديتشـي عليـه الحمايـة في فلورنسـة. في سـنوات حياتـه الأخـيرة أصبحـت سـمـة الرهبنـة عنـده أقـوى. أثـر فيـه سـافوناروﻻ Savonarola. أحـرق أشـعـار الحـب التي كتبهـا، وأوصـى بثروتـه لمؤسسـةٍ تقـوم بتمويـل متطلبـات جهـاز عـرس البنـات اللواتـي يحتجـن إلى ذلـك. هـو نفسـه لم يتـزوج، وفكـر جديًا قبـل موتـه الباكـر بمـدة وجيـزة في الدخـول إلى الجمعيـة الدومينيكانيـة. بيكوديـلا ميرانـدولا، هـذا الظهـور المتألـق علـى مسـرح النهضـة، أُذِّل في النهايـة وأُهـين، وهـو مـا لم يكـن اعتياديًـا في عـالم الفنانـين والأنسـيين الـذي تهيمـن فيـه الرغبـة الجديـدة في أن تكـون أنـا. كان مـدركًا لحقيقـة أنـه كان منفـردًا بالمعنـى المهـم للكلمـة، لكنـه لم يعظِّـم مـن شـأن ذلـك.

كان الفنانـون ذات يـوم مختفـين في أعمالهـم، وهـم الآن يخرجـون منهـا، ويحتفلـون بمرآهـم ويغـدون هـم أنفسـهم موضوعًـا للتكريـم. ظهـرت سـير حيـاة فنانـين، وكُرِّسـت الأولى منهـا للفنـان برونلسـكي Brunelleschi. وبعـد جيـل سـوف يـروي فاسـاري سـير حيـاة فنانـي عصـر النهضـة وكأنهـم أسـاطير قديسـين. لم يكـن الفنانـون، ممثلـو الأنـا المتضخمـة، مطلوبـين في الماضـي بهـذا الشـكل قـط. العائـلات المسـيطرة والمصرفيـون يتسـابقون عليهـم. الأسـعار في سـوق الفـن ترتفـع، لأن الفاتيـكان مسـتعد لدفـع أي مبلـغ. يعيـش النجـوم مـن الفنانـين حيـاة الأمـراء وينتجـون في محترفاتهـم الرسـوم وموضوعـات الصـور في مجموعـات. ومـن كان ميسـور الحـال، كان يطلـب تصويـره أو نقـش صورتـه علـى النحـاس. وتُغْرَق السـوق بالبورتريهـات المرسـومة في لوحـات وجواهـر وقطـع نقديـة معدنيـة وميداليـات. الصـور الشـخصية (البروفيـل) الدقيقـة وملامـح الوجـه المعبرة جدًا هـي المطلوبـة، وينبغـي أن تكـون فرديـة علـى نحـو لا لبـس فيـه.

يشـعر المـرء بالتفـوق علـى الفـن المميـز المحـدود للقـرون السـابقة الـتي اكتفـت بنظريـة الأخـلاط الأربعـة والأمزجـة الأربعـة (الكولي، السـوداوي،

والدموي والبلغمي). لكن تحقيق الفردية، كان يتطلب أكثر من ذلك.

يتحدث ياكوب بوركهارت عن حجاب ... **من الإيمان وحيرة الطفولة والوهم**[12]، يطير في الهواء ويحرر النظرة إلى الفردية والفردانية المدركَتين بوضوح. إلا أن هذا التطور كان قد بدأ مع مبدأ الاسمية في المرحلة المتأخرة من القرون الوسطى: ما يوجد يكون فرديًا. لا توجد إلا منفردات. فيها كل امتلاء الواقع، ليس في المفاهيم، الأسماء، وليس قبل كل شيء عندما تتكدس في كاتدرائيات التأمل النظري. أطلق دون سكوتس Duns Scotus على هذا الواقعي الحقيقي، أي المنفرد، "الهذية" (هذه-الآن-الهنا) die “haecceitas”، الشيء في زمكانه الفريد. فهذه الأشياء المنفردة في امتلائها هي إلى جانب الله العجيبةُ الحقيقية. وما بينهما مفاهيمنا التي لا ترتقي في صعودها إلى الله وبالكاد تهبط إلى المنفردات. إلى هذا الحد ذهب الاسميون في تقويض النظريات الكنسية، ليس في كونهم ينكرون الله صراحةً، بل في إصرارهم على أن الله يمكن الإيمان به ولا يمكن إدراكه. الأفضل، أن يتركوا أنفسهم بين يديه، بدلًا من أن يدركوه. لكن ما الذي يبقى للفهم كي يفعله؟ يجب عليه أن يلتفت إلى التفردن وإلى التجارب التي تجرى معهم. الفردية والتجربة أصبحا من الآن فصاعداً متلازمين. يكتب ليوناردو دافنشي في "يوميات فلسفية": **يقال إن المعرفة التي تنتج من التجربة مصنوعة صناعة بحتة، ولا تكون علمية سوى تلك المعارف التي تنشأ في العقل وتنتهي فيه... مع ذلك، يبدو لي أن تلك العلوم باطلة ومليئة بالأخطاء التي لم تولد من التجربة التي هي أُمُ كل يقين، أو التي لا تنتهي في تجربة معروفة** [13].

تكفي حالة واحدة تناقض النظرية حتى ينهار كل بناء التعميم. يميز ليوناردو دافنشي الإمبريقية القابلة للنقض بشكل صارم من الأُنسيين، الحركة الروحية الشهيرة الأخرى في حقبة النهضة.

تطلع فنان وعالم ومهندس مثل ليوناردو إلى العالم، أما الإنسيّون فقرأوا أولاً في كتبهم وكتبوا باستمرار كتبًا جديدة، في علم اللغات، وفي الفلسفة والجدل. نشأ نوع من السلوك الأدبي حديث تقريبًا بصراعاته الجانبية وألاعيبه في التصوير الذاتي وبحركة هجومية نشطة، لم تكن موجودة على هذا النحو من قبل. سعى المرء إلى تحديد نفسه، وراهن على الاختلاف بأي ثمن. الرغبة الجديدة في أن أكون أنا غدت مبدعة. مع الإنسيين ظهر - بعد السفسطائيين في اليونان القديمة - مرة أخرى نموذج المثقف الذي يكافح شخصيًا من أجل المكانة والاعتبار، لكنه إجمالاً يبقى في معظم الأحيان في وضعية مستقلة، وهو توتر يصعب احتماله ينتج عنه استياء خفي. وهذا ما يفسر النبرة الانفعالية الهجومية التي تسود فيما بينهم.

ومهما كان أيضًا ما بين هؤلاء الناس من صغائر الأمور أحيانًا، فقد كان لهم مع ذلك الفضل في التفكير الحر في مواجهة عوالم الإيمان الديني. الحياة قاسية بما يكفي، وينبغي ألا نثقل عليها من خلال الدين إضافة إلى ذلك، والأفضل أن يكون الدين عونًا ويسرًا - وهذا لب الرسالة التي يقدمها إيراسموس روتردام في كتابه (**مديح الحمق**). هذه النزعة الإنسية يمكن أن تكون فعلاً قوة تستنهض اللطف والودّ. **هل سيحب الواحدُ الآخرَ الذي يكرهه؟** [14] هذا ما تقوله واحدة من أذكى عبارات هذا الكتاب الذي كان مقروءًا جدًا آنذاك.

ومع أنه لا يُعدّ من الحلقة الفعلية للإنسيين، فإن أريتينو Aretino استفاد من الوسط الذي خلقوه لإظهار ذاته. لقد كان ساخرًا، وكاتبًا وصحفيًا ومؤلفًا لروايات إباحية ولأساطير القديسين، وكان إلى جانب ذلك فيلسوفًا وناقدًا فنيًا. وهو ماهر في التعامل مع السلطة العامة، ومروّج لذاته لا يخشى العنف أيضًا. هدد مايكل أنجلو بأنه سوف يفسد عليه عمله في المجال العام ويفضح مثليته الجنسية إن لم يسلمه

بضع مخططات عن كنيسة السيستين في مدينة الفاتيكان. كان أصحاب السلطة والنافذون يخشون قلمه، وكان على أي حال يتلقى معاشًا تقاعديًا من الامبراطور شارل الخامس، ومن الملك الفرنسي فرانسيس الأول؛ وحصل من السلطان على جارية جميلة كهدية. كان بارتباطه بعدد كبير من الناس الذين يمكن أن يستفيد منهم وسيطًا ينقل الأخبار الشخصية. بعضهم كان يسرب إليه معلومات أو وشايات كانوا يريدون استخدامها ضد أناس آخرين. كان مستعدًا لأي مكيدة عامة بمجرد أن يدفع له المرء. لم يخجل من القذارة، كان يجب أن تكون ذكية فحسب، وتتمتع بأسلوب جيد. يكتب: **يبدو لي اننا ينبغي أن نحمل حول العنق ذلك الشيء الذي وهبتنا إياه الطبيعة للحفاظ على نوعنا كإضافة أو كميدالية على القبعة... إنه مصدر الجنس البشري، وغذاء إلهي للعالم برمته. لقد شق علي أنني لست من ورق مقوى، وأنني اتيت إلى العالم برجال مثل بمبو Bembo ومولزا Molza... وتيتسيان Tizian، ومايكل أنجلو، وبعدهم البابوات والأباطرة والملوك ... ولهذا علينا أن نقيم له الأعياد ونقدم العذارى بدلًا من أن نغلفه بالقماش والمخمل. لا، بل علينا أن نغطي أيدينا، لأنها تعبث بالمال وتضيعه، وتشهد بأيمان كاذبة، وتشارك في الربا، ... وتشد وتمزق وتوزع اللكمات وتجرح وتضرب** [15].

ترك أريتينو أثرًا في العالم كله لأنه لا يتأثر بأي شيء، ولأنه لم يكن يخشى شيئًا، ولا يخضع لشيء، وهذا من غير فخر المؤمن، ومن غير **هنا اقف، ولا أستطيع غير ذلك** (لوثر). كان يستطيع دومًا القيام بأشياء أخرى، بالدهاء والدسائس. أحب المسرح الكبير، لكنه كان يحب السلالم الخلفية أيضًا. كان يريد أن يكون محبوبًا ومهابًا. كان يقول عن نفسه: **أنا حقيقةً إنسان مخيف** [16]، وسماه تيتسيان سيّد القلم. كان يوافق صورة النهضة لـ "رجل عظيم"، متمرس في ألاعيب الشهوة

والسلطة، إنسان لا يغيب عن السمع والرؤية، تجريبي يضرب فيه المثل، مثل ليوناردو. تحدث باحتقار عن **ذلك العرف القذر الذي يريد أن يقول للعينين لا يجوز لكما أن تنظرا ببهجة إلى ما تنظران إليه** [17].

أريتينو صنع من نفسه ما كان. جاء اجتماعيًا من القاع، ولد في أريتسو، حيث كان الناس يشيرون إبان حياته إلى البيت البائس الذي شهد ولادة الرجل المشهور. هاجر شابًا إلى روما، ولم يستغرق الأمر وقتًا طويلاً حتى غدا معروفًا في كل مكان، في المطاعم والملاهي، وفي مراسم الفنانين وفي قصور الأساقفة والكاردينالات.

عندما توفي راعيه جيوفاني دو ميديتشي Giovanni de' Medici، غادر إلى البندقية. عاش هناك ثلاثين عامًا، قضى المدة الأخيرة في قصر على القناة الكبرى، حيث كان لديه عزبة. ومن هناك كان يطلق سهامه، ترفّق بسادة البندقية وحدهم، وجعلهم في منأى عن سهامه، لأسباب مفهومة، ذلك أنه كان يريد أن يبقى هناك، حيث أعجبه المقام.

كان أريتينو، شأن معاصره الأصغر سنًا والمعجب به رابلييه Rabelais الذي كان يستوحي منه، معلمًا في كشف الفضائح وهتك الأسرار. لم يكن يغمض له جفن حتى يفرغ من رفع الستار بأكمله عن النفاق الأخلاقي وادعاءات التّقى المتصنعة. أراد أن يرى العلاقات عارية، لما فيه متعته ومتعة الجمهور. كان يفضّل الواقعية الكرنفالية التي لا تسمح بالتحايل والتلاعب، مبرهنة بذلك وحده على قوة الفردية. الوهم اجتماعي، والواقعية فردية. وحده من يستطيع الاعتماد على نفسه، يقاوم الصور المضللة الاجتماعية. إنها دائمًا الأماكن المشتركة التي يتقاسمها كثيرون.

مثال آخر شديد التألق على الواقعية الباردة المتصلة بالسياسية يعود الفضل فيها إلى الفردنة وأذكى من أن تأخذ الأخلاق والدين في

ظاهرها، هو مكيافيلي Machiavelli (1469-1527). هو ابن رجل قانون وعقل مثقف شامل، تبوأ بين عامي 1498 و 1512 وظائف عليا في فلورنسة. كان ذلك في الوقت الذي توقف فيه حكم آل ميديتشي. مع عودتهم إلى الحكم انصب عليه السخط، وأدين بالمشاركة في التآمر عليهم. اعتقل عدة أشهر، وعُذِّب، وفي النهاية أطلق سراحه. بعد ذلك، رجع مع عائلته إلى مزرعته الصغيرة بالقرب من فلورنسة. كانت الكتب ملاذه، وخصوصًا كتب الكلاسيكيين اللاتينين. وجد في مطالعة هذه الكتب التي تركز على الاستخدام العملي وفي الخبرة السياسية الخاصة المادةَ لأعماله الخاصة التي جلبت إليه الشهرة والمجد في أوروبا بعد موته. في رسالة إلى صديق وصف حياته في الريف في الوقت الذي كتب (الأمير)، ذلك الكتاب الذي فكر أن يهديه إلى جوليانو دي ميديتشي، حاكم فلورنسة الحالي، بأمل يفتقر إلى التواضع بأن يكون (الكتاب) مهمًا له. اعتقد من كان آنئذ وحيداً وبلا سلطة أن بمقدوره أن يعلِّم السلطة. كان يقضي - كما ورد في الرسالة - أيامه مع أصحاب مزارع الكروم، وعمال الغابات، وفي الحانات مع حرفيي القرية، **منغمسًا مع الجميع، أرفع الرأس من التراب، وأُظهر لقدري سفالته... وحين يأتي المساء، أعود أدراجي إلى البيت، ثم أدخل غرفة مكتبي وأرمي على العتبة ثوب اليومي القذر وأضع لباس التشريفات الملكي وأدخل بالزي المناسب قاعات رجالات العصور القديمة الذين يستقبلونني بمحبة وحيث أقترب من الطعام الذي يلائمني وحدي والذي ولدت من أجله. عندها أستطيع أن أتحدث معهم بلا خجل... وأنسى كل الأحزان، ولا أكترث للفقر ولا أخشى الموت أبدًا** [18].

من الحديث المتخيَّل مع رؤساء الدول العظام وحكماء الماضي ظهر كتابه المتعلق بسلطة الأمراء. أراد - كما يوضح - البحث في أهدافهم

الأخيرة. وما هو الهدف الأخير؟ جواب مكيافيلي أن هدف السلطة هو السلطة ذاتها. هذا الحشو هو سر السلطة الذي لا يفهمه المرء إلا عندما يحصّن نفسه ضد الوهم الجماعي، الآمال والتوقعات الوهمية للسلطة. وهذا لا يكون ممكنًا إلا بشرطين اثنين. إمّا أن يقف المرء خارجًا بوصفه فردًا، أي ألا يصاب بالوهم، أو أن يقف هو نفسه في مركز السلطة في ذلك الفضاء المحمي من الانفتاح الساخر.

منفردًا وبلا سلطة فعليًا، يحاول مكيافيلي الآن في وسط الانفتاح الساخر أن يدخل في نقاش مع السلطة. ولهذا السبب، لا يريد أصلاً أن ينشر كتابه على الإطلاق. يتناول الكتاب المظهر والخداع والتضليل والنفاق، لكن ليس بوصفها موضوعات للكشف من الأسفل، بل منظوراً إليها من الأعلى، من حيث هي أدوات للسلطة ضرورية ولائقة يمكن استخدامها. السلطة ممكنة، لأن الناس يريدون أن يُخْدَعوا، ولأنهم يميلون إلى الشر ولا يمكن كبحهم إلا بالعنف. من خلال الاعتياد والحكم الجيد يمكن الوصول إلى أن يطوّر المحكومون والأتباع نوعًا من التعلق بحكامهم، وحتى أن يطوروا فضائل مدنية، مستفيدين من فترات السلم. على هذه الأرضية يمكن أن تنشأ جمهوريات هنا وهناك، لكن يتعين عليها أن تضع الحفاظ على سيادة الدولة واستقلاليتها فوق كل اعتبار. وينطبق عليها أيضًا ـ كما يبين في فقرة أخرى ـ وجوب أن تتوجه في المقام الأول نحو الحفاظ على سيادة الدولة في الداخل والخارج وليس نحو رفاهية المواطنين. ويبقى حتميًا، بالنسبة إليه، الميدان التاريخي للدول والسلطات التي تكون في صراع دائم فيما بينها وتقود كفاحًا من أجل إثبات وجودها.

اكتشف الفكر الفردي للنهضة في عالم الدول نزعة فردية من المرتبة الثانية. توضع السلطات التقليدية المستبدة، الرايخ، والقيصرية، والبابوية في الحسبان بوصفها سلطات موجودة واقعية، إلا أنها فقدت

الأهمية الكاريزماتية لنظام أعلى. في تنافس الدول فيما بينها تسود عدمية محضة. لا سماء تظلل هذه السلطات الأرضية التي تحيل على ذاتها، والتي لا تخدم إلها أو قيمة "أعلى".

مع ذلك يؤدي الدين دورًا مهمًا. في كتاب (نقاشات بشأن ليفي) أدلى مكيافيلي برأيه في هذا الشأن. وفيه يقول إن الدين بالنسبة إلى الحكام الأذكياء **موضوع لا غنى عنه للحفاظ على المجتمع**[19]. لا يحتاج الحكام أنفسهم لأن يؤمنوا، لكن عليهم أن يجعلوا الآخرين يؤمنون. يستطيع ذلك، وبصورة أفضل أيضًا، عقل مرتاب شرير، لأنه لا يترك حكمه يتعكر من خلال الرقة المسيحية. على الأرجح، **رفع هذا** ـ كما يوضح مكيافيلي ـ **الأشخاص المذَّلين والهادئين أكثر من الأشخاص الحازمين... هذا النمط من التفكير، كما يبدو، جعل الجنس البشري ضعيفًا**[20].

البعض يحتاج من أجل فضائله إلى دين، أما عقل متعالٍ مثل مكيافيلي فلا يحتاج إليه في النهاية. فهو يستحضره من ذاته، ويراه معللاً بصورة وافية في نفسه، وفي فرديته.

لكن علينا ألا ننسى أن مكيافيلي بقي أيضًا في الهامش عضوًا في مجتمع مدينة متألقة ثقافيًا، وحمل في داخله الرزانة والحيوية بما يكفي كي لا يضطر إلى قبول نِعَم السماء على نحو خاص. بالتأكيد، كان هناك أيضًا ضياع أخلاقي. ذكر ياكوب بوركهاردت كيف ينبغي أن يحسب الناس في المدن حساب أن يقعوا ضحايا جريمة ما. مع ذلك لم يَسُد صراحة أي مناخ للخوف، خلافًا للحال في ألمانيا في الوقت نفسه. سخر أريتينو من لوحة "الحساب الأخير" لمايكل أنجلو التي تغطي كامل جدار الهيكل في كنيسة سيستين باعتبارها تنشر الذعر واليأس.

كانت الحياة المدينية بتعدد الأفراد المتنافسين حاضنة الحيوية. أطلقت دينامية رهيبة من تأكيد الذات وتعزيزها. لم يستبعد هذا

مؤقتًا حالات النشوة والهيستيريا من الضمير السيء وهذيانات التائبين وحالات النزعات الأخلاقية الدورية. هذا ما حصل تقريبًا إبّان السنوات الأربع من حكم سافونارولا، رئيس دير سان ماركو الكئيب. لكن أخيرًا سئم الناس منه، وكان يجب أن يروه محروقًا أولًا، كي يستطيعوا تكريمه من جديد.

الفصل الثاني

لوثر أو الفرد وربّه

كان يجب أن تجتمع أمور كثيرة معًا، كي يحدث في ألمانيا، على نحو مشابه وفي الوقت نفسه مختلف كليًا عنه في عصر النهضة في إيطاليا، ذلك الانقلاب الإصلاحي الذي غيَّر أوروبا بأكملها. فإلى جانب الظروف الكثيرة التي صنعته، كان هناك شرط حاسم هو ظهور فرد، ذلك الراهب مارتن لوثر من فيتنبِرغ الذي صنع حقبةً، لمجرد أنه كان ينشد علاقة شخصية بربٍ، بل لنقل بربِّه.

ما كان قد اجتمع معًا آنئذٍ: الصراعات بين الدول الإقليمية القوية وبين السلطتين الكونيتين التقليديتين البابا والقيصرية؛ علمنة الكنيسة، إسراف بلاط أمراء الكنائس، ارتشاء الإدارة المركزية البابوية، تسطيح الإيمان من خلال الإتجار بالآثار الدينية وصكوك الغفران؛ وتهديد الأتراك للإمبراطورية من الخارج. وراء كل هذا رأى الناس أمارات القيامة. وفضلاً عن ذلك، كانت هناك تحديات أخرى يحملها معه المجهول: اكتشاف العالم الجديد، والأخبار عن عادات وأعراف وديانات غير معروفة وصلت من هناك. من خلال ذلك أصبحت الالتزامات الأخلاقية وأنظمة المعنى موضع شك. أغرقت كميات هائلة من الذهب القادم من العالم الجديد أوروبا القديمة، وحمل البحارة معهم جراثيم مرضية جديدة. وتفشَّت الأوبئة والخوف من العفاريت؛ وأُحرق السحرة والساحرات، في حين استيقظ في الوقت

ذاته طموح علمي جديد؛ وبلغت التجربة درجة عالية من الرفعة في مواجهة العلم السكولائي المحض. مع اختراع الطباعة نشأ جمهور قارئ؛ وانتشر التثقيف. وقاد نمو التبادل النقدي والقيود الطبقية التقليدية إلى ازدهار ثقافي في المدن التي تنافست فيما بينها وحاولت أن تؤكد ذاتها في مواجهة السلطات العليا. ظهر الروح الإفرادي. ونشأ آنذاك في ألمانيا أيضًا جو ثقافي اجتماعي، أمكن أن يستيقظ فيه، كما الحال في إيطاليا أيضًا، الإحساس بفردية الفرد. مثل هذا حصل لمارتن لوثر، مع نتائج لم يكن التنبؤ بها ممكنًا.

أُلخِّص بعض محطات هذا الحكاية المتصلة باكتشاف فرد لذاته. إنها تبدأ بخروجه من ظل الأب. في العام 1505، حصل ذو الاثني والعشرين عامًا في إرفورت على شهادة الماجستير في الآداب. كان الأب الذي أفلح في تحقيق النقلة من ابن فلاح لا يرث إلى مقاول تعدين من الطبقة الوسطى، يأمل في أن يستطيع مواصلة الصعود الاجتماعي من خلال ابنه. ولهذا كان على مارتن أن ينهي دراسته في علوم الحقوق، وهو ما سيفتح له آمالاً مهنية في السياسة أو الإدارة. نزل الابن على رأي أبيه، في مواجهة ممانعات داخلية. ولتحفيزه أهدى إليه أباه بفرح عامر نسخةً ثمينة من كتاب القانون المدني المعروف بـ "مدوّنة جوستينان"، وراح يخاطبه منذ الآن بضمير المخاطَب "حضرتكم" بدلاً من "أنتَ". كما اختار له أيضًا سيدة مع جهاز عرس نظامي. وجد مارتن نفسه إذًا من منظور والده على طريق جيدة. لكن الابن كان يشعر بالاشمئزاز والقرف من الحقوق. صرح لأحد رفاقه مرةً، وهما في حانة للبيرة، أن الحقوقي إمّا أن يكون خبيثًا أو حمارًا. وقد أثار هذا حنق رفيقه، بحيث حصل شجار بينهما، أصيب فيه مارتن بجرح نزف بشدة. وكان على رفاق الشراب أن يخبئوه، كي يجنّبوه الفصل من المدرسة.

لم يحتمل البقاء مع طلبة الحقوق إلا بضعة أسابيع. أراد أن يتحول إلى

دراسة اللاهوت، لا لأنه تقي جداً، بل كان دافعه في المقام الأول طموحًا فلسفيًا، إذ كان في حينه يقرأ في كتاب بوئثيوس الفلسفي الموسوم بـ (**عزاء الفلسفة**) أكثر مما كان يقرأ في الإنجيل .

في حزيران 1505، رجا مارتن رئيسَ الجامعة أن يسمح له بالذهاب سيرًا على الأقدام من إرفورت إلى مانسفلد، كي يحصل على موافقة الوالد على تغيير الدراسة. كانت أيامًا قاسية، فقد رفض الوالد الذي انتقل في مخاطبته إلى استعمال ضمير المخاطَب "أنتَ" توسلَّه، وعاب عليه أنه أساء استخدام المال الذي استثمره فيه. ففي صورة العالم الدينية عند الأب، لم يكن هناك مكان لمحبة عميقة للرَّب أو لعواطف دينية أخرى. كان واقعيًا بطريقة صلبة، ومتكيفًا مع محيطه بصورة جيدة، ومنضبطًا وواثقًا، وفي العائلة كان يبدو شخصًا سلطويًا صفراوي المزاج وتجتاحه نوبات تتراوح بين الرعاية والغضب العنيف. قال مارتن لوثر فيما بعد، إنه كثيرًا ما كان يتعرض للضرب المبرح. إلا أنه لم يعد يتعرض للضرب في عام 1505، لكنه أحسّ برفض الوالد وأدرك بألم أنه لم يكن قد خرج بعد من ظلّه.

غادر مارتن بعد بضعة أيام كسير النفس، من غير أن تكون في جعبته موافقة الوالد على تغيير الدراسة. وفي طريق العودة، وقبل الوصول إلى إرفورت بقليل، يحصل ذلك الحدث المجلي الخرافي الذي يتصدّر كثيرًا من الحكايات المتعلقة بالإصلاح: في حقل مفتوح يباغت إعصار شديد مارتن. عاصفة ومطر غزير؛ ويضرب البرق في الجوار مباشرة. يرمي مارتن نفسه أرضًا من الخوف بلا وعي تقريبًا، وينادي: "أنقذيني أيتها القديسة آنا، أريد أن أُصبح راهبًا".

حاول الأصدقاء والرفاق، وحتى بعض أساتذته، إقناعه بأن مثل هذا النذر تحت الإكراه ليس ملزمًا. إلا أنه عقد العزم على أن يتقدم بالتماس قبوله في الدير الأسود للزهاد الأوغسطينين في إرفورت الذي

لا يبعد إلا بضع خطوات من الجامعة. لقد اختار جمعية دينية محافظة صارمة، كما لو أنه أراد أن يبرهن للوالد الذي ينظر إلى الرهبان على أنهم "بطون كسولة"، أنه لم يكن يسعى إلى اختيار الطريق المريح.

رسميًا لم يكن مارتن بحاجة إلى موافقة الوالد، ولم يعد في الدير معتمدًا على دعم والده. وكان على هذا النحو قد حرّر نفسه أيضًا من التبعية المالية للوالد الذي حرمه بنوع من اللعنة "من كل شيء". في رسالة غاضبة، انهال الأب على الابن بالسباب والإهانة قائلاً له إن عليه ألا يتوهم أي شيء، فالشيطان هو الذي سحره.

ما الذي كان يتفق مع هذه الخطوة إلى الدير؟ هل كانت أكبر مسافة ممكنة من "العالم"، ومن ثَمَّ من العائلة أيضًا؟ في الحقيقة لا، لأن الأديرة السابقة كانت مندمجة جيدًا في عالم كاثوليكي إجمالًا، وكان الرهبان اجتماعيًا أعلى مرتبة من القساوسة العاديين ولم يكونوا في العادة معزولين اجتماعيًا. بل كانوا يعيشون، مثل الزهاد الأوغسطينيين في إرفورت، في وسط المدينة وفي تفاعل نشط معها. كانت الأديرة أيضًا مؤسسات تزود النبلاء وأفراد الطبقة الوسطى بالمواد التموينية، فقد كان بمقدور المرء التسوق، وكان بمقدور من أراد أن يعيش هناك حياة رغد وسعة. ولم يكن المرء موصومًا إن هو تحلّل من النذْر ثانية. فالعيش في الدير لم يكن إذًا يعني نوعًا من الإعراض عن الدنيا. إلا أن هذا، بالضبط، ما كان مارتن يقصده كما يبدو. لقد اختار لنفسه حياة مختلفة جذريًا عن تلك التي كان الأب يريدها له. لقد تمرد على الحياة المألوفة، وعزل نفسه، ليس في مواجهة الجماعة التي ينضم إليها الآن، بل ضد الجماعة التي يرحل عنها. إنه مستعد أن يتخلى عن المال، والمسار المهني والعائلة. لكن ما الذي يريد أن يربحه بالضبط؟

احترام الذات أولًا. لم يغره الدير بوصفه ملاذًا آمنًا، بل من حيث هو مكان للتدرب على الانضباط الذاتي. أراد أن يبرهن لنفسه

ولوالده أيضًا أنه لا يبحث عن الراحة، بل يسعى إلى تجاوز الذات؛ وأنه لم يهرب من العمل القاسي ومن المجهود الذي يقتضيه الصعود الاجتماعي لكونه شخصًا ضعيفًا وابنَ أمه. لهذا كان يُخضع نفسه لأقسى تمارين العقوبة بصرامة، بحيث اتخذ مسؤولو الرهبانية إجراءات ضد التقشف الذي ينطوي على تعذيب الذات وجلدها.

والآن أقدم على دخول الدير ضد إرادة والده لكي يجد هناك ذاتًا أخرى غير تلك التي كان الأب يريدها له. لكن يبدو له أن هذا لم يفلح. راح ينظر مرتابًا ومعذبًا إلى ذاته القديمة التي ترافقه مثل ظله؛ ربما يكون والده محقًا في ظنه بأنه يخدع نفسه فحسب، والأسوأ أنه مسحور من أشباح الشيطان. أيكون كل هذا ربما مجرد جنون؟ يُروى كيف رمى مارتن نفسه فجأة على الأرض في جوقة دير إرفورت وتمتم قائلاً: **أنا لست هو! أنا لست هو!**[1]... حصل هذا عندما فرغ لتوه من قراءة الإصحاح التاسع من انجيل مرقس (الآيات 17 وما يليها)، أي الآيات التي تصف كيف شُفي شخص مسكون بالأشباح الدنسة على يد المسيح. كان مارتن يدفع عن نفسه يائسًا شبهة أن يكون هو أيضًا مثل هذا المسكون.

ثم كانت بعدئذ هذه الانفعالات **الدنسة** أيضًا، كما يدعوها. رغبات جنسية تُعدُّ آثمة. كلما ترصّد الآثام بريبة أكبر، ظهرت أشد إلحاحًا. سوف يكشف فيما بعد سرَّ هذه الآلية: **كلما اغتسلنا مدةً أطول، غدونا أكثر نجاسة**[2].

لكن من أين جاء هذا التثبت الهستريائي على الذنوب؟ كانت الإشارة إلى الرواج الجمعي لوعي الذنوب عامّة جدًا في ذلك الزمان، بيد أن ذلك لا يفسِّر تعذيب مارتن لنفسه ومغالاته في التوبة. كان مارتن يشعر أنه مذنب حتى تعذيب النفس، لأنه لم يكن يعتبر الذنوب شيئًا عامًا، يمكن أن يتحرر منه بيسر، بل ينظر إليها بوصفها شيئًا خاصًا

جدًا أصابه بصفته فردًا واستفزّه. أخذ الشاب مارتن لوثر الإثمَ الذي يحصل بشكل روتيني عادة بجديّة كبيرة وعدّه شخصيًا جدًا. لهذا وجد مبكرًا مظاهر الإتجار الكنسي بصكوك الغفران مقرفة ومثيرة للاشمئزاز. كانت هذه بالنسبة إليه عروضًا مريحة لا تصل إلى عمق مشاعره الآثمة الداخلية والفردية. لقد كان أيضًا في وعي ذنوبه يحيل بقوة على ذاته، ولا شيء يُفترض، أو يجوز، أن يخفف عنه ذلك ـ ما عدا الربّ ذاته. مع هذا، يتعين أن يكون ربًا لا يتوارى خلف مؤسسات، ولا يختفي في عمل اجتماعي، بل ربًا يستطيع المرء أن يَخْبره شخصيًا. هذا الرب لم يشأ بعد أن يظهر له. كان يتبدّى أحيانًا ربًا يرده إلى نفسه، إلى ذنوبه وآثامه من غير تخفيف. إنه الجلال الخالص الذي يَحكم ويُنزل العقاب.

بهذه المعاناة وبلا أمل، شعر مارتن بالصدّ، بحيث راودته الشكوك أحيانًا إن كان هذا إلهًا حقًا، أو إن لم يكن شيطانًا من يمارس هنا معه لعبته المعذِّبة. في هذه اللعبة الملغزة بين الله والشيطان يمكن أن يصبح أي منهما قناع الآخر في لحظات الإغواء. هذا الأمر سوف يشغله لاحقًا مرارًا وتكرارًا أيضًا، كما على نحوٍ ما في احاديث المائدة. بعد ذلك يكون تحديدًا عالم الإيمان بأكمله مهدّدًا بالانهيار. وما يبقى هو إحساس رفيع بالفراغ والعدم. يمكن للشيطاني أن يبدو أحيانًا مهيجاً شيطانيًا، لكنه في العادة باهت وشاحب، وتافه من طبيعة الحياة العادية. بالنسبة إليه، هذه تجربة الحزن الحقيقي.

عندما كان لوثر يجلد نفسه إذًا ويعاقبها، ويستلقي مرتجفًا من البرد مضجعًا على الأرض الباردة، ويغمغم صلواته حتى يفقد وعيه، ويصوم حتى يخر مغشيًا عليه، إنما كان هذا المعلم في التعذيب الذاتي يريد أن يحس على جسده، على الأقل، بتأثير إله صارم، لكنه بعيد. إنه، على أي حال، أكثر حيوية وقربًا من إله الثرثرة والعادة، إله يجعل في كل

حال الواحدَ فرداً، لأن على المرء أن يكابده منفرداً. وكان، زيادة على ذلك، سلطةً، استطاع المرء بواسطتها أن يهزم سلطة الأب.

ظهر هذا في ربيع عام 1507 في يوم رسامته وإقامة مراسم القداس الأول للكاهن الذي نُصِّب حديثًا. سافر الأب الذي غدا في غضون ذلك ميسورا أكثر، تواكبه حاشية كبيرة. انتظر مارتن اللحظة الكبرى على أحرِّ من الجمر، كان عليه أن يجتاز أول قداس له - أمام الرب وأمام الأب. كان على وشك أن ينهار، هذا ما أسرَّ به لاحقًا. اجتاز القداس الإلهي الأول، استسلم الأب وعاد أدراجه، فيما بقي مارتن مرة أخرى وحيداً مع أبيه الآخر الصارم، ذي الجلال السماوي.

هكذا بدأ لوثر مساره المهني في عالم الدير. أرسله في نهاية 1510 كبيرُ القساوسة شتاوبيتس Staupitz الذي كان معلمه الروحي في السنوات التي مضت والذي أراد أن يمنعه من المبالغة في تمارين التوبة، أرسله في نهاية 1510 مع أخ في الجماعة إلى روما لإجراء مفاوضات هناك في مسائل تخص الجماعة.

كان منزعجًا من مدى دنيوية الإكليروس هناك. كان يكرس نفسه بعناد لواجباته، ويقيم طقوس العبادة المفروضة، ويزحف صاعداً على ركبتيه درجات السلم المقدس، ويزور كل كنيسة، ويصلي أمام كل أثر مقدس واستحق بذلك صك غفران نظامي، أراد بدوره تجييره إلى أبويه. كان ما يزال يؤمن بفاعلية مثل هذه الممارسات. لم يحفل بمايكل أنجلو الذي كان آنئذ قد فرغ لتوه من رسم سقف كنيسة سيستين، ولا برافائيل أو بأعمال أخرى أو بمعلمي النهضة الذين كان يمكنه أن يعيش عصرهم الذهبي في روما وأن يكون له نظرة أو رأي بهم أو بأعمالهم.

عاد لوثر إلى ألمانيا، وأصبح نائب رئيس الرهبان في دير أوغسطين في فيتنبرغ، وأوكلت له مهمة الوعظ المنتظم في كنيسة القساوسة. من هنا سوف يدلي فيما بعد بكلمته القوية ويقذف بومضاته. تسلم

كرسـي التعليـم الـذي كان يشـغله شـتاوبيتس، وبتسـميته القسـيس العام للجمعيـة الدينيـة ﰲ الإقليـم كان قـد وصـل ﰲ جمعيتـه إلى أعلـى مرتبـة تقريبًـا، لكنـه مـع ذلـك ظلّ مضطربًـا ومعذّبًـا.

بعد ذلـك، ﰲ وقت مـا بين عامـي 1513 و1517ـ تتأرجـح أقـوال لوثـر ـ تحصـل مـا تسـمى "تجربـة البـرج". لوثـر نفسـه جعـل منهـا حدثًـا كبيرًا، ولهـذا غـدت أيضًـا جـزءًا ثابتًـا مـن أسـطورة لوثـر. وقـد أطلـق عليهـا "لحظة ولادة الإصـلاح" الحقيقيـة. وقـد حصلـت ـ كمـا بيَّـن لوثـر لاحقًـا مـع ولعـه بالعنـف ـ ﰲ مرحـاض مسـكنه ﰲ البـرج. عنـد الإعـداد لمحاضـرة عـن المزامـير، وقـع نظـره علـى تلـك الفقـرة ﰲ رسـالة إلى أهـل روميـة (16،1/ 17) الـتي كان يعرفهـا جيـدًا، لأن أوغسـطين الـذي كان يثمنـه عاليًـا كان يحيـل عليهـا كثيرًا: **لأني لسـت أسـتحي بإنجيـل المسـيح، لأنـه قـوة الله للخـلاص... لأن فيـه معلـن بـرّ الله بإيمـان لإيمـان كمـا هـو مكتـوب: أمـا البـارّ فبالإيمـان يحيـا...**

الآن حصـرًا يتكشـف لـه ـ كمـا يقـول ـ المعنـى الهائـل لهـذه الجمـل. ليسـت المجهـودات، والتدريـب علـى العقوبـة، والأعمـال الصالحـة، إنـه ليـس مـا يسـتطيع المرء أن يقوم بـه من ذاتـه، وليس أيضًـا، ما يمكن أن تكفلـه الكنيسـة للمـرء عندمـا يسـلك سـلوك التقـي القويـم ـ كل هـذا ليـس مـا يجعـل المـرء بـارًا أمـام الله. إنـه **الإيمـان**. الإيمـان بمـاذا؟ الإيمـان بالمسـيح الـذي يصـالح المـرء مـع الـربّ الغاضـب، والبعيـد، والـذي يُنـزل العقـاب، والهـادي، والآمـر.

الإيمـان وحـده، والنعمـة وحدهـا ـ قـد نعتقـد أن هذيـن المبدأيـن همـا بطبيعـة الحـال جـزء مـن المـوروث المسـيحي ﰲ زمـن لوثـر أيضًـا. ﰲ الواقـع، إنهمـا أيضًـا جوهـر لاهـوت بولـص، ولاحقًـا جوهـر لاهـوت أوغسـطين. كيـف يمكـن لهذيـن المبدأيـن اللذيـن يقلبـان داخـل الإنسـان كلـه أن يعيشـهما لوثـر باعتبارهمـا شـيئًا جديـدًا بالمطلـق؟ لا يمكـن أن يتعلق الأمـر بحـدث ﰲ المسـتوى المفهومـي، فهـو طبعًـا علـى درايـة بهاتـين

المقولتين منذ زمن طويل. لا بد أن يكون ما أدركه فجأة شيئًا آخر، أو بدقة أكبر ما حدث معه. لا بد أن معرفةً ما قد أصبحت بالنسبة إليه خبرة شخصية، خبرة من نوع خاص حقيقةً. إنها خبرة غير مرتبطة بفعل، بل مرتبطة بالتخلي: لحظة بلا مجهود أو توتر، ليست تطلعًا، ولا عملاً داخليًا، ولا فكرًا أو تأملاً. الأرجح، أنه كان يشعر أن الله يفعل فعْله فيه. إنه ـ هكذا يكتب ـ **عمل الله الذي يقوم به فينا**. مفارقة أساسية: قوة الإيمان تأتي مما نؤمن به. فالإيمان لا يدين بذلك للإرادة. إنه ليس فعلاً، وليس **عملاً** ـ كما يقول لوثر ـ بل حدثٌ يغير داخل الإنسان. من هنا الشعور بالارتياح، **انشراح القلب**، الذي من خلاله يشعر المرء بهذا التأثير الداخلي للنعمة. للتأمل نهاية، الرب يستحوذ على الإنسان. يعيش لوثر هنا استحواذًا مشرقًا، وهو الذي كان يتعذب من استحواذ الشيطان عليه. فيما بعد سوف يُترجِم لوثر هذا باللغة الشعبية بقوله إن المرء سوف (يركَبه) الربُ أو الشيطان. الأمر رهنٌ إذًا بأن تدع الربّ (يركبك).

إذا كان الإيمان والنعمة يفعلان كلً شيء، ولا تفعل الإرادة الخاصة شيئًا، فإن المرء يراهن عبثًا على إرادة الإيمان. لا يمكن إقناع المرء بالإيمان، بل يجب أن يستولي الإيمان عليه. يجب ألّا يتطلع إلى التصرف والفعل قصديًا من تلقاء ذاته، بل أن يترك شيئًا ما يحصل معه ـ هذا هو الموضوع. ويمكنه أن يحصل الآن. لا يحدث الخلاص إلا بعد الموت في الدار الآخرة. والدار الآخرة هي سلفًا هنا، في هذه الدنيا.

يجب أن يكون الفرد قد عاش الحدث الداخلي للنعمة هذا، وإلا يبقى الحدث مجرد شيء مفكَّر فيه لاهوتيًا. وفي كل حال، عندما يعاش ويُخْبر، يمكن أن يُشتقّ منه أيضًا شيء لاهوتي. لم يفتقد ذلك لوثر لاحقًا، مع أن هذا الاعتقاد يؤدي أكثر إلى الابتعاد عن اللحظة الملهمة التي تشترط استبطانًا واستفرادًا غير مسبوقين.

إذ لا يكفي عندما نؤمن مع الآخرين بطريقة التقليد والمحاكاة، أن نتشارك الطقوس. أشكال الإيمان الاجتماعية لا تكفي. وطالما كانت هذه الأشكال قطعيةً، فإن الأمر ما يزال يتعلق بدين محض لعصبة أو جماعة، ولا يخص الفرد، بل الجماعة. وهناك حوادث داخلية بالإطلاق، تستبعد المظاهر السطحية الشيئية، مثل مال صكوك الغفران، أو الإجراءات السحرية، الطقوس الدينية. رسم الكهان سرٌ لا يحتاج إليه كاهن، ولا إلى أموال صكوك الغفران، ولم يعد يتطلب في حقيقة الأمر مطلقًا الكنيسة القوية، فكل واحد يقف في داخله أمام الرب مباشرة.

بحْثُ لوثر عن رب رحيم يرشد إلى طريق الاستبطان والاستفراد. يجب أن يكون واضحًا للمرء أنه يقف وحيدًا أمام الرب، مثلما يموت كل واحد موته الخاص أيضًا. يراهن لوثر على ما سوف يُدعى لاحقًا الوجود. في أول موعظة، بعد اللجوء إلى فارتبورغ، في 9 آذار/مارس 1522 في كنيسة القساوسة في فيتنبرغ، قال لوثر: **نحن جميعًا مدفوعون للموت ولن يموت أحد عن الآخر، بل سوف يتصارع كلٌ واحد بشخصه ومن أجل ذاته مع الموت... وهكذا لن أكون معك ولن تكون معي...**[3] وكما هو الحال مع الموت، يتعين على المرء أيضًا أن ينجز الإيمان في **شخصه**، بوصفه فردًا.

هذه الفردنة الجذرية والاستبطان الوجودي لتحقق الإيمان هو الجديد العصري عند لوثر. هنا تبدأ **حرية الإنسان المسيحي** الجديدة، لأن الفرد سيتحرر من السلطات المؤسساتية لإدارة المعتقد المسيحي، وستغدو المهارة الدينية الآن ملكية خاصة يحوزها كل فرد بنفسه. لكن هنا توجد مشكلتان.

المشكلة الأولى: لحظات الانشراح الداخلي والخلاص في نشوة النعمة الإلهية هي مجرد لحظات. فطمأنينة مثل هذه اللحظات لا تدوم.

تحصل إغواءات، لا بل يطرح السؤال نفسه على مؤمن شكاك مثل لوثر: لكن هل هذا كله صحيح؟ وحتى إذا نَسب لوثر الشك إلى الشيطان، يبقى ميدان معركة داخلية، ولهذا يبقى السؤال الملح: هل يمكن أن تكون نشوة النعمة بكيفية ما دائمة؟ هذه الرغبة في دوامها تدفع مرة أخرى إلى عضوية الكنيسة، فالكنائس هي الأخرى أيضًا مؤسسات لتوطيد الخبرات الدينية اللحظية المعنية والحفاظ عليها.

لوثر، هذا الفرد المتدين، هو الآخر أيضًا يبحث مرة أخرى، لأسباب تتصل بتوطيد الخبرة الدينية، عن ملاذ في كنيسة يعيد تأسيسها من جديد لهذا الغرض. لن يمضي وقت طويل حتى يصبح لوثر البابا البروتستانتي مع كنيسته بوصفها حصنًا ثابتًا.

المشكلة الثانية: لا يضطرب الإيمان ونشوة النعمة في الفرد فحسب، بل إن معظم الناس لا يخبرون مثل هذه التجارب على الإطلاق. إنهم جسديون على نحو خالص، كما يقول لوثر من بعد بولص. ولا يوجد لديهم حتى الصراع الداخلي بين الإنسان **الروحي والجسدي**[4]. في الواقع، ينطبق عليهم عرض النعمة، لكنهم لا يستفيدون منه، ولهذا يجب الإبقاء عليهم تحت سوط القانون لأنهم لم يُبتلوا ولو مرة بالشعور بالذنب. هناك إذًا أولئك الذين راقت لهم مملكة الرحمة وأولئك الذين ظلت غريبة عنهم، وبينهما أولئك الذين لم يتخذوا قرارهم بعد ويعيشون حالة تجاذب بهذا الخصوص. بالنسبة إلى لوثر، لا بد في النهاية من وجود كنيسة داخلية وأخرى خارجية، واحدة للعامَّة الذين يجب توجيه الدعوة إليهم لإطاعة القانون، وأخرى للقلّة الذين يتشاركون مملكة النعمة، أي الجوانيّون الذين يختبرون حرية الإنسان المسيحي.

في حالة لوثر تحول إلهام الإيمان الداخلي الأقصى إلى حملة اجتماعية خارجية قوية. تجربة الإيمان الوجودي التي اختبرها تحث على

الخـروج والتحـول إلى معتقـد، إلى رسـالة، وإلى فعـل اجتماعـي تغـيري.

يثـور لوثـر في وجـه جوهـر صكـوك الغفـران المنحـط، ويبحـث عـن الجمهـور، ويمضـي إلى الهجـوم. يصـوغ في عـام 1517 أطروحاتـه الخمـس والتسـعين، ويوزعهـا، وتعلَّـق علـى البـاب الرئيـس للكنيسـة في فيتنبرغ. تقـول العبارات الأساسـية: 36. **كل مسـيحي ممتلـئ بالندامـة الصادقـة يحصـل علـى الغفـران التـام مـن العقوبـة والذنـب، وهـذا الغفـران مضمـون لـه حتـى مـن غـير صـكٍ غفـران**[5]. في مواجهـة الحجـة الكنسـية الـتي طبقـًا لهـا يتلقـى الصـكّ الضامـن المـدد مـن كنـز الرحمـة الـذي تمتلكـه الكنيسـة والـذي تجمَّـع مـن أعمـال الخـير الـتي قـام بهـا القديسـون والشـهداء، ولهـذا يقـوم بنـوع مـن التغطيـة لإصـدار العفـو مـن العقوبـة، ضـد هـذا يبيّـن لوثـر: 62. **لكـن الكنـز الحقيقـي للكنيسـة هـو إنجيـل عظمـة رحمـة الإلـه الكلـي القداسـة**[6]. البابـا مـا يـزال يعامـل بحـذر، لكـن مـع الأطروحـات يُرسـى الأسـاس للتطهـير الكبـير بعـد بضـع سـنوات، عندمـا ينُحَّـى جانبًـا كل مـا/ أو مَـن يحشـر ذاتـه بـين المؤمـن الفـرد وربّـه. وسـوف يحطـم هـذا النظـام مـن الأعمـال، والأسـرار، والقساوسـة وسـواها مـن الوسـائط المقدسـة بأكملـه. جُـرِّم التقليـد الكنسـي في أجـزاء كبـيرة منـه، فالمباشـرية الأصليـة المفترضـة لتحقيـق الإيمـان يتعـين أن يعـاد إنتاجهـا. لـن يكـون القديسـون بعـد ذلـك ضروريـين. فـكل فـرد، بمجـرد أن يؤمـن، يكـون قـسَّ نفسـه.

كانـت تلـوح لحظـة تاريخيـة، كمـا لـو كانـت علاقـات القداسـة الاجتماعيـة الراسـخة سـتتحلل. في حـروب الفلاحـين اندلعـت ثـورة ضـد الكهنـوت في عمـوم أرجـاء البـلاد تحطـم الصـور الدينيـة، وتبشـر بالقيامـة والخـلاص والشـيوعية. وفي نهايـة المطـاف قضـت السـلطات التقليديـة علـى كل هـذا بالـدم، حيـث سـاعد لوثـر مثـل محـارب قديـم الأشـباحَ الذيـن كانـوا يريـدون اسـترداد حريتهـم في الخـارج علـى التطلـع

إلى دواخلهم. وفي الوقت ذاته استغل الحكام الإقليميون الفرصة للتحرر من السيطرة الرومانية-الكاثوليكية والحصول على بضاعة الكنيسة المعلمنة. وبدأ صعود الدول الاقليمية، وثبت المعتقد الجديد الذي شكّل تحديًا للفرد ذاته في الأنظمة الكنسية التي خضعت للسلطات السياسية العليا. وسوف تكون بعد ذلك كنائس الدولة البروتستانتية في العادة مستقلة بعض الشيء أكثر مما كانت عليه الكنائس الرومانية-الكاثوليكية من قبل.

هذا هو التطور اللاحق. إلا أن لوثر كان، في طور تأسيس البروتستانتية، فردًا محفزًا. وهو وإن تمتع بحماية الأمراء، لكن كان يبدو له، كما لو أنه معتمد كليًا على نفسه - وحيدًا مع ربّه ضد عالم بأكمله.

وهكذا ظهر بعد ذلك في البرلمان في فورمز 1521 بزي الرهبان البسيط أمام القيصر، وإلى جانبه الأمراء، والسادة الأصغر، والأحبار، والحقوقيون، وممثلو الطبقات؛ وفي النوافذ وأمام الأبنية كان هناك كثير من أفراد الشعب الفضوليين. كانت كتب لوثر مكدّسة فوق الطاولة. سئل إن كان هو قد ألفّها وإن كان يتنصل مما تضمنته من مواعظ وتعاليم مضللة. في البداية خانته الشجاعة، وطلب مدة للتفكير. لكن في الأيام الأخرى استعاد القوة مرة أخرى. بيَّن بجرأة لا مثيل لها من قبل، متوجهًا إلى القيصر مباشرة: **إذا كان سيقال عني إنني سحبت هذه الكتب تحت ضغط استبداد القيصر والامبراطورية الرومانية بأكملها، فسأكون عندئذ غطاء العار للشر والطغيان**[7]. اضطرب القيصر الشاب وبدا بلا حول أو قوة إزاء عصيان فرد. في اليوم التالي دعا الأمراء إلى غرفته الخاصة، وقال: **راهبٌ واحدٌ يمضي ضد كل المسيحية التي عمرها ألف سنة، لا بد أن يكون مخطئًا**[8].

وسواء أكان لوثر مخطئًا أم لا، فإنه حقق في أي حال نجاحًا هائلاً. لقد غيّر بقوة إيمانه، كما يعتقد، عالمًا بأكمله. وهذا يعني له أيضًا

أن شيئًا ما أقوى منه شخصيًا يتصرف في داخله. **بعدئذ، لا بد أن ينهار في النهاية كل شيء من نفسه ويتوقف**[9].

بعد جيل، سيرجع مونتاني، كما فعل لوثر إلى حدّ بعيد، إلى نفسه بوصفه فرداً. لكنه سوف يعطي خلافًا للوثر العقل، وليس الإيمان، علاقة شخصية جديدة، وسوف يساعده ذلك على ألا يصاب بعدوى الجنون الاجتماعي لحروب الطبقة الوسطى الدينية - وهذا أيضًا نتاج تجديد الإيمان اللوثري.

إنها عودة إلى ذاته مرتين، مع عواقب متناقضة.

الفصل الثالث

مونتاني. تأرجح الأشياء والفرار إلى الذات الخاصة

عندما اكتشف مونتاني، بعد جيل من لوثر، فرديته، واكتسب مسافة من نفسه ومن الآخرين، لم يشعر مثل لوثر أنه متروك تحت رحمة إله، بل تحت رحمة الجمهور. ورد في مقاله **"عن العزلة"**: لهذا لا يكفي الخروج عن القطيع، ولا يكفي تغيير المكان: علينا أن نعود من غريزة القطيع إلى دواخلنا، وأن نلتفت إلى ذواتنا كي نتملكها مرة أخرى[1].

الذات نفسها، بالنسبة إلى لوثر، تُفسدها كليًا الذنوب. وهذا عنده ليس قناعة لاهوتية فحسب، بل يُفهم بوصفه ضرورة وجودية. إنه يشعر بالتهديد من داخله، ومن شهواته ومخاوفه وأمزجته. ويريد أن يتحرر منها، كي يلاحظ بعدئذ أن كل الجهود لا تنفع وأن من الأفضل أن ندع النعمة تفعل فعلها.

مونتاني مغايرٌ كليًا. بالنسبة إليه، ليست الذات تهديدًا، بل هي بادئ ذي بدء ملاذ. الفرق الحاسم بينه وبين لوثر: هو لا يعذبه الشعور بالذنب، وهو لهذا السبب أيضًا لا يبحث عن إله رحيم. ومشكلته ليست التبرير. في مقاله "عن الندم"، يكتب: **يُقال إنه يُسمح لي هنا بكلمة التبرير: عندما أكرر القول مرارًا إنني قلمًا ندمت على شيء وإن ضميري مرتاح... أضيف بالتأكيد دائمًا اللازمة...، بأنني لا أتكلم إلا بوصفي سائلاً وجاهلاً، فالإجابات أتركها كليًا لمقولات الإيمان الصالحة عمومًا**[2].

ذنوب، تبرير، نعمة، خلاص، إنما هي كلمات تنتمي إلى عالم المألوف الديني الذي لم يسعَ مونتاني إلى قلبه، لكنه أيضًا لم يرد الذهاب بعيدًا في الاشتباك معه، إنها ليست سوى **مقولات إيمان صالحة عمومًا**، ليست أكثر من ذلك، وليست شيئًا يعنيه على نحو خاص. إنه يحترمها، وهذا كل شيء. غير أن مونتاني رأى نفسه في عصر الحروب الدينية محاطًا بأناس **(يثمّنون) عاليًا جدًا قيمة تصوراتهم الدينية، ما داموا يتركون إنسانًا بجسدٍ حيٍ يحترق من أجلها**[3].

في لحظة تاريخية أُخذ فيها الله إلى نزاعات دموية، رأى مونتاني أن من الحكمة أكثر أن يشارك في أشكال العبادة الكنسية المألوفة، وأن يلتفت فيما تبقى إلى المنطقي والمعقول، أي إلى فكره وأحاسيسه. على أن لهذا السلوك مزالقه وتبعاته أيضًا، فمن الواضح أن من السهل أن نفكر ونتصرف بالتوافق مع الآخرين أكثر من أن نعيش أفكارنا الخاصة ونتشبث بها.

ولد ميشيل دي مونتاني عام 1533 لعائلة ثرية من النبلاء تعمل في التجارة، عائلة أيكم Eyquems من بوردو، وكانوا منذ ثلاثة أجيال مالكي قصر مونتاني. أجيز للأب أولاً أن يحمل اسم مونتاني، وسوف يُسقط ميشيل فيما بعد بشيء من كبرياء النسب الاسمَ البرجوازي أيكم. كان الأب يمتلك من عالم الفكر الإنساني في زمنه الكثير، بحيث استعمل أسلوبًا تربويًا خاصًا لابنه توصل إليه بعد تفكير طويل. في العامين الأوليْن، عُهد أمر ميشيل إلى مرضعة في القرية، حتى يشتدّ عوده مبكرًا من خلال الحياة البسيطة. بعد ذلك، سُلِّم إلى أساتذة في المنزل، لم يُسمح لهم بالتكلم معه إلا باللاتينية. حتى الخدم كان عليهم أن يتعلموا قليلاً من اللاتينية. كان ميشيل إذًا في اللاتينية بين أهله تمامًا، لا بل وكان يشتم باللاتينية أيضًا. لم يكن هناك ضرب، كما كان الحال بالنسبة إلى لوثر. ولما كان الأب مقتنعًا أن الضجيج يؤذي الدماغ

في الصباح، كان يتعين إيقاظ الصبي على أنغام الناي أو الكمان. ولهذا الغرض تمّ توظيف بعض الموسيقيين. لو لم يتمتع بفطرة جيدة ـ يكتب مونتاني ـ كان يمكن لهذه التربية الناعمة أن تفضي أيضًا إلى نتائج غير مستحبة، كاللامبالاة والأنانية. إلا أنها بالتأكيد أرست الأساس لإحساس ثابت بقيمة الذات. قوة النسب أبقت عليه في المسار الصحيح.

زار مونتاني في بوردو كليّة غويين التي درس فيها سابقًا إِنْسيون مشهورون، وأتم حتى عام 1554 دراسة الحقوق في تولوز وبوردو، وأصبح في العام نفسه مستشارًا، بدايةً في محكمة الضرائب في مدينة بيريغو، وبعد بضعة أشهر في برلمان مدينة بوردو، وهو أعلى سلطة قضائية وإدارية في المقاطعة. ظلّ في هذا الموقع طوال الخمس عشرة سنة التالية، وعايش كيف انغمست المدينة والمنطقة في أتون حروب الهغنوت. حصلت ثورات عنيفة، وحالات تمرد وعصيان، وإحراق للملحدين، وانتهاكات للكنائس. وفي مناسبات عديدة عُهِد إلى مونتاني دور وساطة. وقام بأداء مهماته الرسمية بأناقة، وحقق سمعة جيدة.

شهدت السنوات الأولى للوظيفة بداية الصداقة مع إتيين دي لا بويَسي Etienne de la Boetie، زميله في العمل. كانت بالنسبة إلى مونتاني صداقة العمر. **لو طُلب مني أن أقول، لماذا أحببت إتيان دي لا بويَسي، لشعرت بأني لا أستطيع أن أجيب إلا: "لأنه كانَ هو، ولأنني كنتُ أنا**[4]. عندما توفي الصديق في عام 1563 دخل مونتاني في أزمة حياتية صعبة. **كنت قد اعتدت وتدربت على أن نكون دائمًا معًا، ويبدو لي أنني لا أعيش اليوم إلا بنصفي**[5]. لم يكن مونتاني مستعداً للزواج وتأسيس عائلة إلا بعد موت صديقه. على الرغم من ذلك لم يصبح إنسانًا عائليًا. في المذكرات لم يكن هناك ذكر على الإطلاق تقريبًا لزوجته فرانسواز دي لا شاساني وبناته.

بعد موت والده 1568 أصبح ميشيل، بوصفه الابن البكر، سيد قصر

مونتانـي. وفي العـام التـالي نشـر إصـداره الأول، ترجمـة كتـاب (**اللاّهـوت الطبيعـي**) لمؤلفـه ريمـون سـيبون Raymond Sebond. هـذا العمـل السـابق لحركـة الإصـلاح الدينـي، المنشـور في عـام 1436، والـذي يسـلم بوحـدة العقـل والإيمـان، عـدهّ مونتانـي ملائمًـا للتوسـط بين الفرقـاء الدينيين المتخاصمين.

في كتاب (مقـالات)، نجـد مقالـه "اعتـذار لريمـون سـيبون" الـذي كتبـه في وقت لاحق، وهـو في الواقـع ليس اعتذارًا، بل شـهادةً تسـتحق التقدير لتلك الحركـة الفكريـة الـتي يرتـد فيهـا مونتانـي مـن أسـئلة الإيمـان لينتقـل إلى كل الحقـل الدنيـوي المتصـل بمعرفـة العـالم واكتشـاف الـذات. وهـي انعطافـة مـن اللاهوتـي إلى الأنثروبولوجـي، وتحـول في المسـألة الشـخصية أيضًـا.

في هـذا الأمـر، يتصـرف مونتانـي بمكـرٍ. فمـن ناحيـة، يرفـض عقلانيـة اللاّهـوت الطبيعـي ويصـرّ علـى لاعقلانيـة الإيمـان. لا بـد أن المعتقـدات المسـيحية الأساسـية ـ مـن الحبَـل بـلا دنـس، وصـولاً إلى تضحيـة يسـوع علـى الصليـب وإلى الصعـود ـ تبـدو للعقـل غير معقولـة، ولهـذا السـبب في الواقـع يمكـن الإيمـان بهـا فحسـب؛ تَوافُـق ذلـك مـع العقـل أمـر مسـتحيل هنـا. هـذه النزعـة الإيمانيـة الجذريـة ـ عقيـدة الإيمـان وحـده ـ تجمعـه في الحقيقـة مـع البروتسـتانتيين، إذا كان مثـل هـذا الإيمـان قضيـة جدّيـة بالنسـبة إليـه. لكنـه ليـس كذلـك. لقـد جعلـه مونتانـي محترمًـا واكتفـى مـن جانبـه بالممارسـات الدينيـة التقليديـة لعـالم نشـأته.

ومثلمـا حافـظ في سـلوكه إزاء الدولـة والأعـراف الاجتماعيـة علـى خضـوع رخـو، أقـرب إلى الاسـترخاء، كذلـك بقـي مونتانـي ابـن كنيسـته. لم يفكّـر وجوديًـا في المسـائل الدينيـة، بـل بشـكل مؤسسـاتي ومحافـظ. مـا كان يهمـه وجوديًـا في الحقيقـة، كان في مجـال آخـر، أي هنـاك حيـث يتعلـق الأمـر باكتشـاف الـذات وصونهـا ومعرفـة العـالم. لم يلائـم ذائقتـه استبطان الديـن، بقـي شـيئًا خارجيًـا، يتكيـف معـه مـن غير أن يسـمح لـه بالتهامـه. إنـه ديـن مـع تحفـظ.

يبقى مشروطًا، وهذا ما هو أهم بكثير، دينٌ، أي الدين الخاص، حتى عندما لا يعرفه المرء بصورة دقيقة، وربما لا يُحَسّ به إلا بهذه المشروطية من حيث أنه ما لا يجري وفق المألوف، وما لا يقارن. ثمة أمور كثيرة لا تتفق مع المفاهيم الدارجة.

يستعمل مونتاني صورة **الحجيرة الخلفية** لكي يصف هذه المشروطية، هذه المسافة إلى لعبة الأدوار الاجتماعية، والتي يُعدّ الديني، بالنسبة إليه، جزءًا منها. **يتعين علينا أن نحجز لأنفسنا حجيرة خلفية، لنا كليًا وبهدوء تام، كي نجعل من هذه العزلة ملاذنا الأهم**[6]. هذا الملاذ لا يحتاج بالضرورة إلى مكان منفرد، إذ تكفي مسافة داخلية. **لننتزع القيود الشديدة التي تكبلنا بخلاف ذلك، وتبعدنا عن أنفسنا! يجب علينا أن نفك هذه الروابط القوية جدًا؛ وعندها قد يحب المرء هذه أو تلك. لكن لا يجوز للمرء أن يقترن إلا بذاته**[7].

لكن لم يُتّفق بعد على ما هي الذات التي يريد أن يقترن بها. هذا ما يريد بادئ ذي بدء أن يكتشفه.

في عام 1570 استقال مونتاني من وظيفته في البرلمان، حيث عمل طوال 15 عامًا لما فيه رضا مواطنيه، وانسحب إلى عزيته. المكتبة التي كان قد ورثها من لا بويَسي احتلت مكانها في البرج، وهناك أسّس أيضًا غرفة مكتبه، حيث طلب أن ينقش فوق الباب الكتابة التالية: **في عام الرب 1571، في عامه الثامن والثلاثين وفي اليوم الأخير من شهر شباط/ فبراير، يوم عيد ميلاده، انسحب ميشيل دي مونتاني الذي أنهكته منذ وقت طويل أعباء المحكمة والوظائف العامة، انسحب بكل قوة عمله إلى حضن العذارى المتعلمات (آلهات الفن)، حيث سيقضي عازبًا الأيام الباقية في حياته بسلام وبكل الهموم**[8].

غير أن هذا لم يكن هروبًا عذبًا من العالم الذي كان يحب أن يتخيله بادئ الأمر. فقد بقي حتى من غير وظيفة لصيقًا بالأرض والناس.

وظلّ يقدِّر أيضًا مسرح العالم الكبير والصغير، خاصة عندما كان بمقدوره أن ينظر، وليس عندما كان عليه أن يظهر هو نفسه. لم يصبح مونتاني زاهداً ولا هو أراد ذلك. وواصل الناس أيضًا سؤاله، وسعوا إليه طلبًا للنصيحة. بل وزاره هنري الرابع الذي جاء لاحقًا، والمعروف بـ هاينريش ملك نافارا، وتشاور معه بشأن الفرصة السانحة التي يؤيده بها لفرض الملكية على الأطراف الدينية المتخاصمة.

غرفة المكتبة في البرج كانت قدس الأقداس، المكان الذي احتضن الأحاديث المتخيّلة مع نفسه ومع أشباح الماضي. غير أنه أشرف من هنا أيضًا على كل الأعمال التي تجري في عزبته وتدبير شؤونها، وهي مكان يمثل العتبة بين الداخل والخارج: النظرة توغل فيه وخارجه نحو العالم. في أي حال، كان هذا المكان البيني في بعض الأحيان قاسياً وشاقًا بالنسبة إليه. لم يظن - اعترف مرةً - أن ما كان قد تركه وراءه سيمر في خاطره مراراً وتكراراً . الأمر أشبه بكلب الحراسة الذي أفلت، لكن الرسن لا يزال يطوق عنقه: **نعم، نحن نجر سلاسل قيودنا معنا؛ حريتنا ناقصة، فنحن ما نزال نلتفت ببصرنا إلى الخلف، نحو ما كنا قد تركناه، وفكرنا ممتلئ به**[9].

ليس القلق الخارجي وحده ما سيبقى في داخله، لقد اكتشف فجأة أيضًا أن هذه الذات الهادئة التي أراد أن يجد فيها الملاذ، لا توجد على الإطلاق. **أنا لا أصف الكينونة، أنا أصف الكينونة-على الطريق**[10]. ما يُفتقد هو إذاً الثبات، فالمرء لا يستطيع أن يتمسك بذاته. وهذا ليس كلّ شيء. فالشخص، كما يبدو، لا يختلف عن الآخرين فحسب، بل يختلف أيضًا عن نفسه. أين يكون المرء حقيقةً، عندما يكون مع نفسه؟ لا، بل قد يحدث أن تبدو لشخص أناه الماضية أكثر غربة من شخص آخر التقى به للتوّ. فالهوية يتعذر إدراكها في الزمن، أمّا الأنا الحاضرة، فإنها تفقد كذلك الهوية التي توافق ذاتها . **لكن يمكنني القول إننا مزدوجون في دواخلنا، الأمر الذي يفضي بنا إلى الا**

نصدق بما نعتقد به، وألا نقدر على التحرر مما نستنكره[11].

من المألوف ألا يؤخذ هذا التناقض بالحسبان في عالم التجارة، حيث يتعين في الحقيقة اتخاذ قرارات وإجراءات. لكن في مجال التأمل والتفكير المتخفف من عبء قسر القرارات، أي في فضاء الإمكان، يمكن لهذا العالم الداخلي المتناقض أن يغدو متاهةً.

إنها هذه المتاهات التي تسرق الأنفاس في ذاتها هي التي تدفع الذكريات إلى الأمام. **عندما انسحبت قبل مدة وجيزة إلى البيت عازمًا ألّا أشتغل مستقبلاً، قدر الإمكان، بأي شيء آخر سوى أن أقضي القليل الذي تبقى لي من الحياة بسلام ومن أجلي، بدا لي أنني لا أستطيع أن أتكرم على عقلي بأكثر من أن أعيده إلى نفسه براحة تامة، وأدعه يشتغل برزانة مع نفسه. وقد أملت أن يصبح هذا، من الآن فصاعداً، يسيرًا عليه أكثر لأنه أصبح بمرور الزمن مقوننًا وناضجًا أكثر. لكنني، على العكس، أرى الآن أن "العقل ارتبك وتبلبل من حياة البطالة والكسل، وتحوَّل إلى أهوج لا يعرف الهدوء" مثل حصان جامح يكافح اليوم مئة مرة أكثر مما في السابق، لأنه كان يعمل لصالح آخرين؛ وهو يلد لي الكثير من العفن والهول الخيالي، الجديد دائمًا، من غير معنى أو منطق، لدرجة أنني شرعتُ بكتابة مؤلَّفٍ حوله، لكي أستطيع أن أتأمل لامعقوليته وغموضه بأناة وصبر**[12].

وفي الحقيقة، هناك في هذه المذكرات بعض اللامعقول، قياسًا بما كان مألوفًا آنئذٍ.

رأى المرء ،على سبيل المثال، أن من غير المعقول، أن يقول مونتاني عن الحيوانات إن بعضها يتفوق على البشر في الذكاء والقدرة على الحب والإخلاص. وبسبب هذا الرأي أيضًا، جرى حظْر كتاب (**مقالات**) في القرن السابع عشر.

ورأى وقاحته غير معقولة حين يقول: **حتى على أعلى عرش في العالم لا نجلس إلا على مؤخراتنا** [13].

كما وجد فكرته القائلة إن الله خلقنا على صورته، لكننا نسعى بجدٍ إلى خلق إله لنا على صورتنا، غريبة، لا بل وهرطوقية .

كذلك وجد أن فكرته بأن آكلي البشر أقلّ بربرية منا غريبة أيضًا، فهو يقول: **أعني أن الاستمتاع بمنظر عذاب موت إنسان حي أكثر بربرية من أن يؤكل ميتًا...** [14]

ووجد المرء في وصفه للفضيلة بأنها غرور مقنَّع وصفًا يفتقد إلى المعقولية.

كما رأى ملاحظته المتعلقة بنشوة التقوى التي حظيت بتقدير كبير في حقبة الحروب الدينية سخيفة: **هذه الحالات النفسية التي تستعذب الغياب في الحياة الآخرة تبعث في الخوف، مثل المرتفعات التي لا يمكن الوصول إليها والمثيرة للدوار** [15].

وفي النهاية وجد المرء الاعترافَ بأنه لا يحب أن يعيش من غير مساعدة **النِّعَم الجسدية** غريبًا وجارحًا للعقل الورع، وتنطبق عليه حقيقة أن **علينا أن نتشبث بأسناننا ومخالبنا بالاستمتاع بمتع الحياة التي انتزعتها أيادينا من السنين واحدة بعد الأخرى** [16].

بهذه الملاحظات الذكية عن الحياة، يخرج مونتاني من الجموع ويؤكد نفسه بوصفه فردًا. لكنه يجعل صراحةً أيضًا من مشكلة الكينونة-الفردية موضوعًا.

للجزئية عند مونتاني معنى مبدئي. ولو كان مفكرًا نسقيًا - وهو ما كان يرفضه دائمًا - لرَبَط أفكاره وملاحظاته بمبدأ الجزئية أو اشتقَّها منه. بالنسبة إليه، هذا المبدأ هو في الواقع مبدأ عامٌّ. وهو يعني، أن العالم قد يكون في الحقيقة كُلاً، إلا أنه مؤلفٌ من جزئيات. لا شيء فيه مثل الآخر، إنهما على الأقل بالنظر إلى الوضع المعني، في المكان أو الزمان،

مختلفان. ينتج عن ذلك ريبة تجاه المفاهيم العامّة التي تُبنى في مجال عقلي، والتي لا يجوز أن تختلط مع الواقع الذي يكون دائمًا مجسَّدًا وفرديًا. توجد طبعًا سببية وعلاقة، لكن تحديدًا بين الأشياء المنفردة.

بيد أن الإنسان، إضافة إلى ذلك، هو - بمعنى أكثر محايثة - فرد. ذلك أنه يَخْبر نفسه بوصفه فردًا. إنه ليس مختلفًا في كل مرة، شأن كل شيء آخر، فحسب، بل يميز نفسه بفعالية وقصدية. فهو يَخْبر نفسه مختلفًا بشكل سلبي، ويختلف بفاعلية عندما يحدد نفسه ويظهرها في جزئيتها. فالإنسانية من حيث هي شيءٌ موحد لا توجد بوصفها مفهومًا. يبيّن مونتاني أن **الإنسان** غير موجود، بل **الناس** فحسب. هذا الاستنساخ أشبه ما يكون بتيار كاسح. ننجرف فيه ونلاحظ أن المرء في الحقيقة أيضًا ليس واحدًا في ذاته، بل هو كثير، تاريخيٌ أو متغير في الزمن بوصفه تعاقب أناوات مختلفة، ومتزامن بوصفه مضاعفة ذاتية انعكاسية أو حتى بوصفه تضاعفًا عديدًا للذات. فالمرء أنَّى جال في نظره أيضًا، سواءً نحو الداخل أو نحو الخارج، فإنه لن يرى إلا جزئيات.

كان مونتاني في هذه التأملات مطبوعًا بطابع التفكير الاسمي الذي دَشنّ في العصر الوسيط المتأخر الانتقال إلى التفكير العصري. انشغل العصر الوسيط ذو الطابع اللاهوتي بالمفاهيم العامة، من الله، هذا المفهوم العام الأسمى، نزولًا إلى العالم المتعدد الذي وجب أن يُفهم تحت مفاهيم عامة ويُنقل إلى كاتدرائيات هذه الميتافيزيقا. في مواجهتها الآن الضد الاسمي الذي بيّن أن المفاهيم العامة ليست سوى أسماء تشير حصرًا إلى الأشياء، من غير أن تتضمنها فعليًا. الله لا يمكن أن يُدرك بهذه المفاهيم العامة، يمكننا أن نؤمن به فحسب؛ لكن إزاء الجزئيات أيضًا، فإن المفاهيم الكبيرة تقريبية ومنمذجة جدًا. ولهذا السبب تُفضّل النزعةُ الاسمية الخبرةَ التجريبية باعتبارها الوسط الذي يمكن أن تتبدى فيه جزئية الفرد بصورة صحيحة أولًا.

تدعم النزعة الاسمية إذًا اتجاهين متناقضين: فهي تقدّم لعالَم الإيمان فضاءً في ماوراء العقل من ناحية، وتولد المعنى للجزئيات التجريبية من ناحية أخرى. ويمكننا القول أيضًا: ترفع النزعة الاسمية الله عاليًا فوق العقل، بحيث ينشأ تحته فضاء حر واسع لمغامرة اكتشاف الواقع المؤلَّف من جزئيات كثيرة لا نهاية لها. ومونتاني يجد نفسه بالضبط عند هذه النقطة، نقطة الاكتشاف الاسمي للجزئية. لقد ترك الله يقوم على ذاته، من غير أن يكون له معه شأن غامض أو شأن حميمي آخر، وتلفَّت إلى الجزئيات التجريبية، وخصوصًا إلى ذاته، هذه الجزئية التي هي أكثر ما تهمه؛ وهي أكثر ما تهمه، لأنه يعرف أنه سيموت. قد تستمر الإنسانية في الوجود، غير أنها تنتهي معه بالذات، وهو سيختفي منها.

الموت. إنه عامٌّ، يخص الجميع وفي الوقت ذاته فرديٌ بامتياز: يجب على كل واحدٍ أن يموت موته الخاص. كتب مونتاني كثيرًا عن الموت. إذا ما قارنا النصوص من مراحل مختلفة من حياته بعضها مع بعض، يتضح كيف اقترب مونتاني بدايةً تدريجيًا من ذاته ولامس خبراته. كان عليه في البداية أن يعبر حقل تأملاته العامة.

أكثر هذه النصوص شهرةً عن الموت هو المقال الموسوم "التفلسف يعني التدرب على الموت". وهو موجود في الجزء الأول من كتاب "مقالات" وقد كُتب في مرحلة مبكرة من الانسحاب. يطوّر فيه مونتاني استنادًا إلى وفرة من مقبوسات من تعاليم الحكمة في العصور القديمة المتعلقة بالوفاة والموت، أفكاره الأساسية في تعابير جديدة، ويوضحها بعدد كبير من الأمثلة: **دعونا نسرق منه (الموت) رعبَه، ونهتم بالتعامل معه، ونعتاد عليه، ولا نفكر كثيرًا في شيء مثله! لنضعه في كل لحظة وفي كل شكل أمام أعيننا. لنطرح على أنفسنا عند تعثر حصان، أو عند سقوط حجر آجر، أو عند أقل وخز إبرة دائمًا وفي الحال سؤال: "كيف يمكن لهذا ألا يكون هو الموت بذاته؟"** [17]

تذكر أنك ستموت Memento mori- هذه النصيحة تقود إلى ذلك. إنها في الحقيقة ليست أصلية على نحو خاص. وهذا ما يُقرُّ به ايضًا مونتاني. لكن الأمر لا يتوقف حقيقةً على الأصلية، بل على ما إذا كانت تساعد. هل تساعد، أم تُفسد متع الحياة البسيطة فحسب؟ ما يثير فعليًا في هذا النص هو أن المرء يرى منسوب الريبة يتصاعد ببطء. هل يُعقَل في الواقع أن نضع الموت نصب أعيننا باستمرار؟ بالتأكيد، شيشرون يقول إن **التفلسف ليس غير الاستعداد للموت** [18]، لكن أليس هذا في نهاية المطاف تدريب على التعاسة؟ لماذا يتعين على العقل أن يخوض في هذا الأمر الكريه؟ أليست مهمة العقل أكثر أن يجعلنا سعداء في حياتنا. **في الواقع، يجب على العقل، إذا لم يرد أن يهزأ بنا، أن يسعى إلى ما يُدخل الرضى والطمأنينة إلى أنفسنا، وأن لا يوجه من ثَمَّ جهده الكلي إلى أي شيء آخر غير أن يدعنا نعيش بصورة جيدة وبفرح** [19].

كان مونتاني على وشك أن يتوقف عن مواصلة متابعة **انقسامات كلمة** [20] المدارس الفلسفية، عندما وقع في توصياتها على معنى عملي مدهش. أليس من المحتمل أن يكمن هذا المعنى في التعود على تصور الموت من خلال التكرار؟ إعجاز التعود! التعود سوف يقوى على كل شيء، حتى على الخوف من الموت. ما يمكن للمرء أن يتعود عليه، أمر لا يصدق. لا الألم، ولا السعادة أيضًا، يستطيعان مقاومة قوة التعود المخفِّفة الضعيفة والباعثة على اليأس. المباغتُ يُخرج العادات عن طورها للحظة، تمامًا للحظة فقط، ثم يجعله التعود مرةً أخرى أمرًا معتادًا، البرق الفجائي يغدو ضوءًا خفيفًا. التعود يتغلب على ما يكتسح ويبهر. والجميل أن العادات يمكننا أن نتعلمها بالتدريب. التدريب هو كل شيء، وعليه يتوقف الأمر. من خلال التدريب يغدو لاإراديًا ما كان من قبل إراديًا، أي يتم التعود عليه. من خلال التدريب تنشأ طبيعة ثانية، وهي، بخلاف طبيعتنا الأولى، خلقت نفسها بنفسها.

لم يسبق لمؤلف قبل مونتاني أن تغنَّى بالعادة والتدريب بمثل هذا الثراء الفكري، وما يهم أنه اكتشف هذا الموضوع في تفكيره عن الموت. هو يريد أن يُلطف الموت من خلال التدريب والتعود. لكن ربما يكون هذا جميلاً جداً لدرجة يصعب تصديقها. يلاحظ المرء أن مونتاني ليس راضياً تماماً عما كتبه هنا. ولهذا ينهي هذا المقال بحسب الأفكار الانعطافية المتعلقة باستعدادات الموت الذكية بالجملة المفاجئة: **مباركٌ، ومباركٌ ثلاثاً، موتٌ لا يتيح الوقت للاستعداد لكل ما يتطلبه بإسراف**[21].

في بحثه عن تجربة خاصة، يقوم مونتاني بمحاولة ثانية. في مقال في الكتاب الثاني في موضوع "تدريب" يروي مونتاني حكاية تجربة خاصة في الاقتراب من الموت تمنح الأفكار عن الاستعداد للموت تأريضاً وجودياً.

كان ذلك في السنوات الأولى لانسحابه، والحرب الأهلية جعلت أيضاً المحيط الأقرب مضطرباً، ومع ذلك لم يرد مونتاني التخلي عن نزهاته على صهوة الخيل. في مسافة ضيقة من الطريق تقدَّم منه فجأة خيَّال مسرع، لم يكن بمقدوره التوقف أو الانحراف، وركب فوقه. سقط مونتاني على الأرض مستلقياً كالميت. وفي اللحظة قبل أن يفقد وعيه، بدا له الحصان الذي انطلق نحوه بسرعة مثل عملاق ضخم البنية قاتم اللون، مثل الموت نفسه.

يصف مونتاني بصورة دقيقة كيف عاد إليه وعيه ببطء. شعر بنفسه وكأنه في غيبوبة. جاء إلى العالم بإحساس كما لو أنه يُحلّق في فضاء بينيّ، على حدٍ تعبيره. كان الأمر يسيراً عليه، لم يشعر بأيِ ألم، وسرى في أوصاله ارتياحٌ لا قَبْل له به. **هذه الذكرى التي انطبعت عميقاً في روحي، والتي وضعت أمام عيني وجه الموت وجوهره الحقيقي بصورة قريبة من الطبيعي، صالحتني معه بطريقة ما**[22].

الوصف يحاول برقة ولطف أن يدرك بكلمات شيئاً يستعصي عادة على الكلمات. **بدت لي حياتي معلقةً على حواف شفاهي، وأغمضت**

عيني كما لو كنت أريد أن أساعد في طردها. استمتعت باستسلامي للضعف وبترك نفسي بسلام. كان إحساسًا مَرَّ عابرًا فوق ظاهر روحي، ضعيفًا وناعمًا جدًا مثل كل ما تبقى - وفي ذلك ليس من غير انزعاج فحسب، بل تخترقه حلاوة عذبة، يشعر بها المرء عندما ينزلق إلى النوم[23].

لماذا لا يفترض أن ينزلق المرء بخفّة أيضًا من الحياة إلى الموت، مثلما ينزلق بخفة من الموت الوهمي إلى الحياة؟ **أعتقد أن هذه هي حالة كل من يفقدون الوعي في النزع الأخير قبل أن ينال منهم الإنهاك؛ ولهذا نتأسف عليهم من غير سبب في رأيي، فهم لن ينتفضوا من آلام مبرّحة أو يُحاصَروا بأفكار معذبة إلا في تصورنا**[24].

القرب من الموت بوصفه لحظة اليُسْر الكبرى. يعتبر مونتاني اليقظة من التخدير تجربة اقتراب من الموت، وفي نهاية المطاف، هذه التجربة - وليس تعاليم الحكمة التي جمعت بجهد - هي التي تهبه الإحساس بالسكينة. وهو يريد أن يصون هذه التجربة عند العتبة، ولا يريد نسيانها كي يلجأ إليها في لحظات الخوف أو أيضًا في الرتابة اليومية البائسة وحدها. في كل حال، من المفترض أن يكون المرء قد اختبر بنفسه هذه التجربة، فالقراءة عنها لا تكفي. **أعرف الآن، أن المرء لا يحتاج إلى التدرب على الموت إلا لكي يتعرَّفه عن كثب... وهكذا فإن ما أقدمه هنا ليس نظرية، بل تجربتي: لم أقم بها من أجل طرف ثالث، بل من أجل نفسي**[25].

يقال في الحقيقة: "قُمْ" بالتجربة. لكن في الواقع تحدث التجربة لأحدهم، وفي الحالة الملائمة تُهدى إليه، أما بالنسبة إلى مونتاني فإن الطبيعة الكبرى هي التي تأخذ وتُعطي. ولهذا يكتب في أحد مقالاته الأخيرة، قبل وقت قصير من موته: **إذا لم تعرفوا أن تموتوا - لا تخافوا! عندما يحين الوقت، سوف تقول لكم الطبيعة بدقة ما الذي عليكم أن تفعلوه،**

وستأخذ زمام الأمر بكليته على عاتقها؛ فلا تمعنوا التفكير في ذلك [26].

الحديث عن الطبيعة، وليس عن الله. موضوع الحياة بعد الموت لا يعني شيئًا لمونتاني، أو يعنيه على الأقل في الشكل المخفَّف من المجد. مونتاني يدع الله والحياة الأخرى ينهضان على ذاتيهما، فهما جزء من عوالم الإيمان التي يمكن للمرء أن يُسلِّم بها، لكن بحذر، لأنها **مرتع الخديعة** [27].

مونتاني الذي يتبع **الحركات الجامحة لعقلنا وصولاً إلى زواياه الأعمق والأكثر عتمة** [28] يجد بعض المفاجآت في زواياه الأكثر ظلمة، أما عوالم الإيمان، الله أو الشيطان، فلم يعثر عليها هناك. وبخلاف لوثر الذي دخل بمطلبه الخلاصي أيضًا إلى زاويته الأكثر ظلمة كي يوقظ الأرواح هناك ويأتي بها إلى العالم، تلك الأرواح التي بدت لمونتاني المرتاب جنونًا مولعًا بالجديد.

مونتاني الشكَّاك لا يرتاب بكل شيء، كما أنه لا يرتاب دائمًا. إنه يأخذ مسافة من الهوامات الجمعية فحسب. الشك وسيلة للحفاظ على الذات من التحشدات في مجال العقل. إنه دفاع الفرد الذاتي ضد قيود يفرضها الخضوع للمجتمع فكريًا. الشك هو الحس اليقظ للحالة الخاصة، ورفض إدخالها في العام واختفائها. ولهذا يتشبث مونتاني على أي حال بالتجربة، ويحذر من أن تسحره أشباح الآراء. **النظريات هي في العادة استعجالات عقل نفد صبره** [29]، حكمة قالها غوته، ويمكن أن تكون لمونتاني أيضًا. ليس العقل، بالنسبة إلى مونتاني، غير اليقظة ومنح الاهتمام للواقعي في الحالة الخاصة.

غير أن الأمر لاينتهي هنا. فالعقل لا يُدرِك فحسب، بل يوجِّه أيضًا. معه نبحر في الحياة. هذا العقل اليقظ والموجِّه الذي شتمه لوثر بوصفه عاهرة، يرى فيه مونتاني وسيلةً يمكن أن تجعلنا، وينبغي أن

تجعلنا، مقتنعين بحياتنا. فهو (العقل) لم يصبح بعد المعلم الأخلاقي، كانط هو من سيستدعيه أولاً لهذه المهمة.

العقل والحرية. لوثر خَبُر الحرية في الايمان بالمسيح. مونتاني لم يحتج لهذا الطريق الملتوي. كانت الحرية بالنسبة إليه إكسير حياة مباشر. لم يخصص لها أي نظرية، لم يفحصها بالذات، لكنه استعملها وشعر بتأثيرها الحماسي والخلاق. الحركة الحرة لمقالاته هي تعبير عن ذلك.

إنه يأتي من مقال إلى آخر من غير نسقية، ليس اعتباطًا في الحقيقة، لكن ليس مدْرسيًا أيضًا، وليس وفق منطق استدلالي أو برهاني. حشْد من الملاحظات والأفكار والأمثلة جَمَعَتْها يدٌ منظِّمة بعناية. من يرتب وينظم بدقة، يُنتج أيضًا نفايات كثيرة، لأن كثيرًا لا يتناسب مع النظام الصارم. لكن مونتاني صرف النظر بالضبط عما لا يناسب. فالحياة تختلف عن تصور النظرية لها.

والآن ينطبق على محبي التعدد والفردي المبدأ الذي صاغه سبينوزا لاحقًا على النحو التالي: وحده من لا يحق له أن يفعل كل شيء، يستطيع أن يفكر بكل شيء. في مقاله الموسوم "عن العادات وفي كوننا لا نغيِّر بسهولة قانونًا موروثًا"، يضع مونتاني بسرورٍ ظاهر في صفحات عديدة قائمةً بغرائب العالم من العادات والأعراف (كانت هناك تقارير من ماوراء البحار)، كي يظهر كل ما هو حقيقي، ولا يستطيع أن يجد مكانًا في أنساقنا، لا في أنساقنا الفكرية ولا في الحياة العملية. لكنه يبيّن أيضًا أنه ليس بإمكاننا أن نخوض في هذا التعدد المريك براحة نوعًا ما إلا عندما يكون لدينا نظام مستقر إلى حد ما يدعمنا. أنهى تسلسل قائمة الغرائب الأنثروبولوجية بالتأمل التالي: **في رأيي، ينبغي على الحكيم... أن يحافظ على حرية عقله وقدرته على تقييم الأمور من غير تحيز، بشرط أن يتقيد ظاهريًا بشكل كامل بالصيغ والمقاييس المتعارف عليها**[30].

لكن، على العكس، يعني هذا أيضًا عدم التخلي عن ترك الأمور تسير في مجراها الطبيعي أقله في الفكر والكتابة، عندما يكون المرء بالضرورة أقصر ارتباطًا في الحياة الاجتماعية.

في مقال "عن الكتب"، يصف مونتاني استعمال حريته في الكتابة والتفكير. هو لا يريد أن يثبِّته أحد، يكتب قائلاً: لا أستطيع أن **أكون مسؤولًا عما أكتب** [31]. إنه لا ينكر ما كتبه، لكنه يصر أنه في هذه الأثناء قد توصل إلى آراء أخرى، وأنه تغيَّر وينظر إلى الأمور من منظور مختلف، وأن عليه أن يعمل على تجارب جديدة. ينبغي أن توثق الكتابة وجوده على الطريق. **أريد أن يراني الناس في سيرورتي المألوفة والطبيعية، مهما كانت غير عادية** [32]. ويذكر في مكان آخر: **هذه هنا... تأملات شخصية، لا أسعى من خلالها إلى توسط معرفة الأشياء، بل معرفتي**[33].

يُحْضر مونتاني عالمًا كاملاً للرؤية، ويريد في كل هذا أن يتبدى بوصفه فرداً. الكتاب الذي كتبه في أثناء ذلك أصبح أيضًا فريداً من نوعه. كتاب كهذا لم يكن في الماضي قد وجد بعد. منذ القديم وصولًا إلى عصر مونتاني لا يتحدث المؤلفون عن أنفسهم إلا عندما يشعرون أن من حقهم فعل ذلك من خلال أفعال الكتابة القيمة ـ وهذا ينطبق على أدب المذكرات كله ـ أو يتحدثون بالمعنى المسيحي عن البحث الذاتي بوصفه طريقًا إلى الله ـ والمثال المهم على ذلك هو أوغسطين. لكن أن يُظْهِر شخص نفسه خارج نطاق الخيال الأدبي في **الزّي اليومي** لأفكاره وأحاسيسه من غير أن يعلن عن نظرية ومن غير تسويغ من خلال الكل الكبير ـ هذا لا نظير له من قبل، وكان مونتاني إلى حد ما واعيًا لهذا الأمر. هذا الكتاب ـ كما يذكر مونتاني ـ **هو الكتاب الوحيد من نوعه في العالم كله**[34].

تأمل أولي I

كان اكتشاف الفرد وتقديره موجوداً طبعًا قبل عصر النهضة أيضًا. يُرْجِع لاري سيدنتوب Larry Siedentop، على سبيل المثال، (اختراع الفرد) إلى العصور الكلاسيكية القديمة في اليونان. فقد لاحظ هناك بالفعل أن الأفراد مقدّرين ومحترمين على نحو خاص جداً: هم لا يوجدون ببساطة، يتعين أن يوجدوا. لا توجد ببساطة مجرد اختلافات فيما بينهم، بل من الجيد أن توجد اختلافات، ولعل من الأفضل أن يكون هناك، إن إمكن، كثير منها: التنوع المكتشف بوصفه هدفًا، كثير من الأفراد الذين يظلون ملحوظين في فردية كل منهم.

كانت الحياة الاجتماعية المشتركة على امتداد فترات تاريخية طويلة وفي فضاءات ثقافية كثيرة ولا تزال منظمةً، حيث تختفي الفردية في العادة في روابط جمعية. يأخذ الفرد قيمةً من انتمائه ومن مساهمته في الجماعة الخاصة. حيثما تسود مثل هذه التنظيمات وتكون بدهيةً، يمكن أن يبدو ظهور فرد واع بذاته فضيحةً أو ظهوراً خارقًا، وفي معظم الأحيان شيئًا ما بينهما. ودائمًا ما تظهر في مثل هذه الحوادث ثورات، وإن تكن مجرد حالات إفرادية.

إنه طريق ممتد من التقدير الفردي للفردية الأصيلة إلى مجتمع يهدف عمومًا إلى توفير غنًى في أفراد مختلفين. وحتى لو كان، كقاعدة عامة، كل واحد مثل الآخر، ولا أحد هو نفسه، فإن المجتمع الفردي يضع مثاله بصورة معكوسة: كل واحد يجب أن يكون مختلفًا، ولا أحد يجب أن يكون مثل الآخرين. المجتمع الليبرالي يراهن رسميًا على غنى الاختلاف.

وماذا عن المساواة؟ في الطبيعة لا توجد مساواة. كل شيء مختلف. ليس هناك من كائن يشبه الآخر تمامًا. لكن يُعدّ من المميزات الكبرى للتطور الثقافي اختراع المساواة أمام القانون. اختراع هذه المساواة القانونية يَسَّر حركية تطور الفردية. تكمن المساواة عندئذ في حقيقة أن لكل واحد الحق والإمكانية في أن يكون مختلفًا.

أن يغدو الشخص مختلفًا، ظاهريًا وعن الآخرين، هو إلى حدٍّ ما الجانب السلبي في الاختلاف. لكن هناك أيضًا الجانب الإيجابي. ينشد المرء الاختلاف لما فيه مصلحته، ويشعر بالانزعاج عندما لا يُلاحَظ هذا الاختلاف. حول ذلك يدور الصراع من أجل الاعتراف: فالمرء يريد أن يُعْتَرف به بوصفه هذا الخاص الذي يكونه. وبذلك تكون المساواة، من منظور معياري، شرطًا، فيما يكون الاختلاف والاعتراف هما الهدف.

أفكار النزعة الفردية متجذرة عميقًا في التقليد الأوروبي، ولهذا كان يُظن أنه يجب البحث عنها أيضًا في العصور اليونانية القديمة. أمّا متى بدأ الإنسان في وضع المعنى الأسمى لا في التأكيد الذاتي للصورة الجماعية فحسب، بل في تطور الأفراد الأكثر ثراء وتنوعًا، ومنذ متى على وجه الدقة كان تركيز القيمة ليس على الكل فحسب، بل على الفرد أكثر، فأمر يظل مفتوحًا. إنها قصة قديمة في أي حال، وتقوم الديانة المسيحية بدور مهم في ذلك. ذلك أن رسالة يسوع التي تبعًا لها يحب الله الفرد تخطت نمط ديانات القبيلة الذي كان سائدًا من قبل، والتي كانت لهذا السبب في الوقت ذاته ديانات القانون أيضًا ولم تزل.

ميّز هنري برغسون Henri Bergson مرة مصدرين اثنين للديانة يسهل تذكرهما: المصدر الأول هو الجماعة الإنسانية التي تحاول من أجل النظام العام تشجيع التماسك واللحمة، ولهذا تمارس ضغطًا على

الفرد الذي يحصل في مقابل ذلك على الشعور بالأمان والاستقرار. هذا هو سر عمل ديانة القبيلة.

المصدر الآخر هو الفرد الخلاَّق القادر على اختبار البعد عن العالم أو حتى تجاوزه، بمعنى بُعُد تخارجي وصوفي يتخطى منطق الحفاظ على الذات الجمعية. وهذا البعد يعبر عن نفسه في رسالة يسوع: "مملكة السماء فيك". المسيحية، وخصوصًا في نسخة بولص، هي تجاوز لديانة القبيلة التي تحترم القانون. هي نوع من التخارج للشعب، كل فرد يحق له بوصفه فردًا أن يشعر بأنه معنيٌّ، وسامٍ، ومتحول.

وقعت المسيحية أيضًا مرارًا وتكرارًا في نمط ديانة القبيلة. ولهذا السبب كرَّرت، على النقيض من ذلك، التجديدات انطلاقًا من روح الفرد الخلاق. لوثر كان هذا الفرد. يا لروعة اللعبة المسرحية، كيف يقع امرؤ في محاولته لإيجاد مدخل خاص إلى دين في قوة امتصاص تجعله يكتشف ذاته في فرديته. هنا يبذل شخص ما جهدًا لينجز في الواقع فعل الإيمان فرديًا، لا أن يتقاسمه مع آخرين بحكم العادة فحسب، ويختبر في ذلك شيئًا سوف يسمى فيما بعد "الوجود".

وفي حين تحققت عند لوثر كينونة الفرد في المجال الديني، عزَّز عصر النهضة الإيطالي النزعة الفردية المفتعلة. عندما يظهر شيء حاد المعالم وواضح ويبدو واعيًا لذاته، يترافق ذلك حينها مع تحديد. فهم مايكل أنجلو عمله في النحت على أنه قطع الزوائد. ينتمي إلى روح النهضة مناخ الصراع والمنافسة، وكذلك النظرة الباردة الكلْبية إلى حدٍ ما، كما الحال عند ماكيافيللي. كانت ما تسمى طبائع عصر النهضة تجسيدات لإرادة السلطة. لم يكن الأمر متعلقًا حتمًا بالسلطة على الآخرين فحسب، بل بالسلطة على الذات نفسها بمعنى الإرادة لتصعيد الذات. كان هذا ما استحوذ على إعجاب نيتشه بعصر النهضة، وهو ما دفع غوته إلى ترجمة السيرة الذاتية لـ سليين

Cellinis، أحد قادة الفن، والتعريف به في ألمانيا. إن ثقافة تؤثر الأفراد قلّما تكون مريحة. هذا ما يبرزه عصر النهضة.

مونتاني الذي يخبر دفعة الفردية في الوقت نفسه تقريبًا، يطور منها مظهرًا دفاعيًا وشامخًا. لم يبحث مثل لوثر عن إلهه الشخصي، أو مثل فناني النهضة عن شكل التعبير الفردي، أو مثل الفلاسفة، شأن بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola، عن صورة الإنسان الفردي المتكامل. رجع مونتاني إلى ذاته، كي ينجو هناك روحيًا على الأقل من أذيات الجنون الجمعي للحروب الدينية. عندما يدفع غياب العقل العام إلى اليأس، على المرء أن يجد في ذاته العزاء والمأوى. عَرَض مونتاني، هذه العبقرية المستقلة تمامًا في التفكير، بشكل رائع، كيف يفلح المرء في أن يكون في صحبة جيدة عندما يكون مع ذاته. على هذا النحو اكتشف التنوع الداخلي والاختلاف في الحالة الخاصة. ما كان ليفلح في ذلك، لو كان مثقلاً بشعور الذنب. لقد اعترف بأنه نجا منه. وهذا ما يفصل بينه وبين شخصية أخرى مثل لوثر الذي أراد بإيمانه المتجدد فرديًا أن يؤثر في العالم الآثم. في الحقيقة، أراد مونتاني أن يُتْرَك بهدوء، لأنه يحتمل جيداً البقاء وحيداً مع نفسه. ومع ذلك، كان سعيداً بالقيام بواجبه. كان الشعور المعتدل اجتماعيًا وسياسيًا بالمسؤولية أمرًا بدهيًا بالنسبة إليه، لا لشيء إلا لأنه قريب من حالته. كان مونتاني فرداً، عرف كيف يعقد تسويات مع التقاليد. كان فخوراً، لكنه لم يكن عنيداً. كان مقتنعًا من غير أن يريد الاقناع. فرد لم يجعل من فرديته رسالة، ومع ذلك غدا نموذجًا.

الفصل الرابع

روسو. الفرد والخوف من حرية الآخرين

كتب جان جاك روسو عند نهاية أوديسة حياته في (أحلام اليقظة) مذكرات سيرته الذاتية الأخيرة التي لم تنشر إبّان حياته: **أقوم بنفس ما قام به مونتاني، لكن بهدف معاكس تمامًا. فهو كتب (مقالات) للآخرين حصرًا، وأنا أكتب أحلامي لأجلي فحسب. إذا بقيتُ في أواخر عمري، وأنا أقترب من الموت، في الحالة النفسية ذاتها، وهذا ما أتمناه، فستعيد إليّ، عندما أقرؤها، المتعة التي كتبتها فيها، ولأنني أعيد على هذا النحو إنتاج الزمن الماضي، فسوف يكون بمقدوري، إذا صح التعبير، أن أضاعف وجودي. وسوف أستمتع رغمًا عن البشر بجاذبية التعامل الاجتماعي، وسأعيش في وهني وعجزي مع نفسي في عمر حياة أكثر شبابًا، كما هو الحال مع صديق أصغر سنًا**[1] .

كتب روسو هذه الجمل عام 1776، قبل وفاته بعامين. عاش في باريس مرة أخرى. وكان عليه أن يكون حذرًا، إذ كان أمر الاعتقال الصادر بحقه عام 1762 لم يزل نافذًا رسميًا، وقد صدر آنئذ بسبب (إميل أو التربية) والمقال عن "عقد المجتمع". في تلك الأثناء، كان روسو قد كفَّ عن التوجه مباشرة إلى العموم. مخطوط المحاورات الموسوم (روسو يحاكم جان جاك) الذي كتبه قبل ذلك بقليل، أراد أن يودعه في المذبح الرئيس في كنيسة نوتردام، إلا أنه وجد هذا الفضاء موصدًا أمامه

بشبكة قضبان حديدية، وراوده الشك بأن هذا حصل بسببه، ليعوق دفاعه في قضيته.

في هذا الوقت، كان روسو أشهر كاتب في أوروبا والأكثر قراءة على نطاق واسع. وأصبح تاريخ حياته أسطورة. ومع ذلك، كان يشعر بنفسه معزولًا تمامًا، لكن من غير أن يعاني من ذلك، كما يتغنى: **إنني في عزلتي أسعد ألف مرة من أن أستطيع أن أكون بينكم (الناس). لقد انتزعتم من قلبي كل سحر الحياة الاجتماعية**[2]. ويؤكد مرارًا أنه يستمتع بالعودة إلى ذاته وبالبحث عن الأنس مع نفسه. فيها يجد ما يفتقده في المجتمع. في العزلة لا يملك الاغتراب الاجتماعي أي سلطة عليه، وهو عندما يكتب، إنما يكتب لنفسه في المقام الأول، بوصفه قارئه الأول وربما الوحيد. يكفيه الحديث مع الذات، لأنه يعتبر نفسه أيضًا، بوصفه فردًا، نموذجًا. وهو إذ يؤسس ذاته، إنما يبحث في جوهر الإنسانية، هذا ما يريده وعيه الإنساني المهول. **هذا التبصر - كما جاء في "الحلم" الثالث - دفعني في كل الأوقات إلى البحث في الطبيعة وتحديد طبيعتي بدقة أكبر ومزيد من الاهتمام، لم أجدهما في الحقيقة لدى أي إنسان آخر**[3].

يعترف رسو، بأنه لم يعالج أي مشكلة في الطبيعة والمجتمع لم تكن لها، بالنسبة إليه، أهمية شخصية أيضًا. الأمر كان يتعلق دائمًا به في نهاية المطاف. وهذا النوع من الإحالة على الذات جعل منه **وحيدًا**[4]، إذ إن ما يفكر فيه غالبية الناس ويكتبونه **خارجيٌ**[5]، ولا يهتم إلا بالنجاح والاعتراف. غالبية الناس لا تبحث إلا عن الطريق إلى آراء الآخرين، وليس عن الطريق إلى ذاتها. غير أن ما كان يعنيه باستمرار، بعد محاولاته الأولى المحسوسة التي ضلّ فيها الطريق أحيانًا إلى آراء الآخرين وأضاع نفسه، أن يربح نفسه من جديد ويعثر على صوته. يجب أولًا انتزاع الفكر والإحساس الخاصيْن من إغواء المحاكاة.

هذا ما يدعوه حقيقة الطبيعة التي تشمل الاثنين: الحقيقة بالإحالة على الموضوع، وصدق الذات. بهذا المعنى المزدوج يتعين أيضًا أن تُفهم تلك الجمل العاطفية الشهيرة في مقدمة "الاعترافات": **أبدأ مشروعًا غير مسبوق، ولن يكون له نظير. أريد أن أعرض على أقراني إنسانًا في أصدق صور طبيعته الكاملة، وهذا الإنسان هو أنا**[6].

ادعاء قوي. ألم تكن هناك قبل روسو محاولات تصف الذات وصفًا حقيقيًا؟ هذا ما كان روسو سيقر به إلى حد بعيد. إنه يدعي بالإشارة إلى نفسه وضعًا استثنائيًا، لأنه يعتقد أنه اكتشف حقيقة يمكن أن تتعارض بشدة مع كذب الكليّة الاجتماعية الموهوم. الحقيقة فيَّ - كما يوضح - وهناك في الخارج الكذب. روسو بوصفه بارقة نور في عصر الإثم المكتمل. الفرد الخالص الذي يحمل الثقل الرديء للكلّ. شاهدُ حقيقة، ويوشك أن يكون شهيدًا. ما هو حقًا **غير مسبوق**، ليست اعترافات روسو الذاتية بحدٍّ ذاتها، بل الوعي الذاتي الهائل المقترن بها.

كُتبت هذه العبارات الاستثنائية بعد 15 عامًا تقريبًا من اللحظة الملهمة الغريبة في صيف 1749، بعدها سوف يقلب روسو حياة أوروبا الروحية رأسًا على عقب. وصف هو نفسه هذا الحدث بأنه علامة فاصلة في حياته، ورفعه إلى مصاف الأسطورة.

ذات نهار حار محرق، يسافر روسو من باريس، ليزور في سجن فينسن صديقه ديدرو الذي اعتقل بسبب بعض العبارات الإلحادية الصادمة. وفي الطريق قرأ في مجلة "ميركيور دو فرانس" عن مسابقة تجريها أكاديمية ديجون للإجابة عن سؤال إن كانت العلوم والفنون قد أسهمت في تطهير التقاليد والأعراف أم لا. **شعرتُ فجأة بآلاف الأضواء تعمي بصري**، هكذا وصف روسو هذا الحدث في رسالة إلى مالزيرب Malesherbes. تجتاحه رؤى لم يتطرق إليها من قبل، بحسب معلومات أفاد بها هو، في المقال الشهير الذي أجاب به عن

سـؤال المسـابقة. الـرؤى تطرحـه حرفيًـا علـى الأرض، ويسـتلقي تحـت شـجرة، ويلهـث للتنفـس. مـا يسـتحوذ عليـه هـو هـذا اليقـين المدهـش الجلـي **بأن الإنسـان جيـد بطبيعتـه، وأن المؤسسـات وحدهـا هـي التي تجعلـه رديئًـا**[7]. إنـه مقتنـع بـأن نوعًـا محـدداً مـن الاجتمـاع البشـري اقتلـع الإنسـان مـن ذاتـه وجعلـه غريبًـا عـن نفسـه. **كـم سيكون ممتعًـا** ـ يـردّ ـ في "الخطـاب" الأول ـ **لـو أن الطبيعـة المفروضـة خارجيًـا هـي في كل وقـت صـورة طبيعـة قلبنـا**[8]. الداخـل لا يوجـد في الخـارج ثانيـةً، ينطبـق هـذا علـى مؤسسـات المجتمـع، وتقاليـد المحيـط، واللغـة العامـة، والأعمـال الفنيـة؛ في كل مـكان تشـوّهٌ، وتشـويه وسـطحية. عـالم الخـارج هـذا ليـس غامضًـا بالنسـبة إلى الداخـل فحسـب، وهـو لا يكتفـي بصـدّه، بـل إنـه علـى العكـس يتوغـل إلى الداخـل، ولهـذا لا يعـود الفـرد يعـرف مطلقًـا مـا الـذي يريـده هـو نفسـه، ولا مـا يشـعر بـه أو يفكـر فيـه في الواقـع. يفقـد النـاس أنفسـهم في الثقافـة التـي أنتجوهـا بأنفسـهم، ومـا ينتجونـه يغـدو **قيـدًا**[9] يكبّلـون بـه أنفسـهم.

صـدر "البحـث" الأول الـذي نـال الجائـزة عـام 1752، وجعـل روسـو الـذي كان حتـى ذلـك الحـين ملحنًـا ناجحًـا نوعًـا مـا لمقطوعـات أوبـرا صغيـرة ومختـرع كتابـة نوطـة جديـدة غريبـة، فجـأة شـخصًا تخطـت شـهرته باريـس. في "البحـث" الأول هـذا اقتصـر جوهريًـا علـى وصـف المسـرح الاجتماعـي للنفـاق: **لـم يعـد أحـد يجـرؤ علـى أن يُنظـر إليـه كمـا هـو فعليًـا** . في بحثـه عـن الأسـباب لـم يذهـب أبعـد مـن تلـك **الرغبـة التعيسـة في تمييـز نفسـه**.

بعـد ثـلاث سـنوات، أي في عـام 1755، ظهـر "البحـث" الثانـي، ومـرة أخـرى جوابًـا عـن سـؤال طرحتـه أكاديميـة ديجـون في إطـار مسـابقة: "عـن أصـل وأسـس التفـاوت بـين النـاس". تلـك الـرؤى الكاسـحة تحـت الشـجرة في الشـارع المـؤدي إلى فينسـن عبّـرت عـن نفسـها فعليًـا هنـا

أول مـرة: بـدأت تعاسـة مجتمـع الاغـتراب مـع تحديـد الملكيـة الخاصـة الـتي قـادت بدورهـا إلى تحديـدات أخـرى، ومـن ثـمّ إلى نشـوء لامسـاواة، وتنافـس، وسـلطة. ومنهـا نشـأ عـدم ثقـة متبـادل، وخصومـة، ونفـاق، ولعبـة الأقنعـة في المجتمـع. يكمـن أصـل هـذه المشـكلات في حقيقـة أن حب الـذات الطبيعـي مفهومًا بوصفـه جوهـر حس الوجـود الـذي يحيـل على نفسـه ويقيـم فيهـا، يخـرج مـن نفسـه ولا يختـبر نفسـه بعدئـذ إلا في المقارنـة مـع الآخريـن. هكـذا يتحـول **حـب الـذات (Amour_propre) إلى أنانيـة (Amour de soi)**[10]. هـذا التمييـز بالـغ الأهميـة، لأنـه يفصـل بين حـس الوجـود السـلمي لـ **حـب الـذات** وأنويـة **الأنانيـة** التنافسـية المحدّدة تراتبيًـا؛ حـب الـذات يقـوم في ذاتـه، الأنانيـة تعيـش مـن المقارنـة: فهـي تريـد أن يكـون لديهـا أكثـر مـن الآخريـن أو تنشـد اعتبـارًا أكثـر منهـم. ورد في (إميـل) أن **الأنانيـة** تكمـن في مقارنـة الـذات، ولهـذا لا يمكـن إشـباعها أبـدًا، لأن مرتكزهـا في الخـارج عنـد الآخريـن؛ أمّا **حـب الـذات** فقـد يهـدأ، لأن مركـزه في الـذات نفسـها. فالـذات لا تحتـاج إلى طريـق غـير مباشـر يمـر بالآخريـن، كـي تتمكـن مـن إيجـاد نفسـها والإمسـاك بهـا.

الحالـة الاجتماعيـة السـائدة - بحسـب روسـو - هـي حالـة الخصومـة العامـة، والتـكاذب المتبـادل، والقلـوب البـاردة الأنانيـة. حالـة تحويـل أو مسـخ. يشـكو روسـو الحضـارة الراهنـة بحماسـة وبكل الوسـائل الهجوميـة. بيـد أنـه لم يـدعُ إلى "العـودة إلى الطبيعـة"، على الرغـم مـن اتهامـه بذلـك في السـابق. كتـب فولتـير: **لـدى المـرء رغبـة في السـير علـى أربـع**. مـع ذلـك، ليـس لـدى روسـو أي أوهـام بصـدد اتجـاه العمليـة الاجتماعيـة: **لكـن الطبيعـة الإنسـانية لا تسـير إلى الخلـف، والمـرء لا يعـود إلى أزمنـة البـراءة والمسـاواة، إذا مـا ابتعـد عنهـا مـرة**[11].

إذا لم يكـن هنـاك أيضًـا عـودة إلى الـوراء بالنسـبة إلى روسـو، فهـو يريـد بالتأكيـد التمسـك بمفهـوم الطبيعـة الإنسـانية الـتي لم تتشـوّه اجتماعيًـا

بعد. وهو يدعو هذا بالاستعمال **الافتراضي**[12] لمفهوم **الطبيعة**. وبهذا يغدو واضحًا ما يفقده الإنسان من خلال إضفاء الطابع الاجتماعي عليه، وما يستطيع الفرد أن يكتشفه في ذاته من الآثار المحيّة للمفقود. إن فكّ شيفرتها يعني لروسو أن **يقرأ في قلبه**.

لكن إلى أين يأتي المرء بالضبط حين يأتي إلى ذاته؟

من يبحث في ذاته عن موقع الحقيقة بسبب القرف من الحياة الاجتماعية الكاذبة في الخارج، يتورط في هذا الطريق نحو الداخل بالتباسات جديدة. كان مونتاني قد لاحظ ذلك من قبل، ولم تبق هذه التجربة خافية على روسو أيضًا. لأن الخاصية التي ينتظرها المرء سرًا من موقع الهروب الداخلي، لن يعثر عليها هناك، أي الاستمرارية والموثوقية، بقاء الذات نفسها. يبحث المرء عبثًا عن حقيقة الداخل الفردية. فحقيقة الذات لا توجد إلا بالجمع. وصف روسو ذلك بعبارات واضحة: **لا شيء لا يشبهني مثل أنا نفسي، لذا سيكون من العبث أن أسعى إلى تعريف نفسي بغير هذه التعددية الفريدة ... أنا أحيانًا حاقد على الدنيا قاسٍ وتعيس، ثم لا ألبث أن أقع في الافتتان، سواء بفتنة المجتمع أو بلذة الحب. وسرعان ما أكون جديًا جدًا وخاشعًا ورعًا ... غير أنني أغدو من فوري فاسقًا ... وبكلمة واحدة، شيحة، حرباء، وامرأة هي كائنات أقل تحولًا مني. وهذا يجب أن يبدد كل أمل للفضوليين في أن يتعرفوا ذات يوم شخصيتي، إذ إنهم سيلتقون بي دائمًا في شكل خاص لا يكون لي إلا في اللحظة ذاتها**[13].

يقارن روسو ذاته بـ **شيحة** أو **حرباء**. في أي حال، هذا الفقدان للملمح أو هذه القدرة على التحول لا يعذبان إلّا من يفتش عن هوية موثوقة. بيدَ أن روسو لا يشعر بالوصول إلى ذاته إلا عندما يستطيع الانتقال إلى نسيان الأنا. أما كيف يجري ذلك، فيصفه بعمق في رسالة إلى كريتسيان غيوم دو لاموين مالزيرب Chretien Guillaume de Lamoi-

gnon de Malesherbes عام 1762. إنه في مكان موحش في الغابة، لا حدائق، لا شيء يشي بتدخل أيدي البشر، لا شيء يدخل - بحسب قوله - بينه وبين الطبيعة. ولهذا بالذات لا يلهيه أي شيء عن طبيعته العميقة التي يمكن أن تمتزج بالطبيعة الخارجية في **افتتان ساحر**[14]. خالجه مرةً الشعور بوجوب أن يستسلم ويتوه في الطبيعة؛ وفي مرة أخرى، غرق في إحساس أنه يستطيع أن يشد كل شيء إلى داخله، الداخل والخارج يتداخلان أحدهما في الآخر. هذه هي لحظات الإحساس الصادق، نوع من تناول القربان مع الكينونة، ولهذا ينتهي بعد ذلك أيضًا وصف هذه النشوة بنداء: أيتها **الكينونة العظيمة! أيتها الكينونة العظيمة!**

تكمن مشكلة هذه الكينونات-مع-النفس ومشكلة هذ الامتزاج بالكل في أنها لا تتسق مع الحياة البرجوازية المألوفة. **من يبغي الحفاظ في النظام البرجوازي على أصلية المشاعر الطبيعية، يبقى حتمًا في تناقض مستمر مع نفسه**[15].

هل بمقدور المرء أن يعيش مع هذا التناقض؟ يستطيع المرء ذلك، عندما يكون مستعداً لتحمل التناقضات. روسو قال عن نفسه إنه إنسان الحالات القصوى. إما أن يكون كليًا في المجتمع أو كليًا خارجه. كلتا الحالتين المتطرفتين أقرب إليه من الحياة في التناقض. **ما يشكل تعاسة الإنسان هو التناقض... اجعلوا الإنسان واحداً مع نفسه وستجعلونه سعيداً بقدر ما يستطيع أن يكون. امنحوه كليًا للدولة، أو اتركوه لنفسه كليًا**[16].

أما كيف يُترَك المرء كليًا لنفسه، فهذا ما يعرضه روسو في كتابه **(إميل أو التربية)**. هذه الرواية التي تصف إحدى الحالتين المتطرفتين، كُتبت في الوقت ذاته الذي كُتب فيه **(العقد الاجتماعي)**، الكتاب الذي كان موضوعه هو الحالة القصوى الثانية. وفيه يطوِّر ما يدعى بترك الفرد كليًا إلى الدولة. **هنا تنشأ مهمة سلب الإنسان طبيعته، وتخليصه من وجوده المطلق، وإعطائه بالمقابل شيئًا نسبيًا، ونقل الأنا إلى**

وحدة المجتمع، بحيث لا يشعر أي فرد بكونه واحداً، بل جزءاً من وحدة لا يمكن الإحساس بها إلا في الكل(17).

في دولة روسو المثالية يمكن للفرد أن يعيش من غير تناقض داخلي بشرط أن يترك ذاته كليًا للمجتمع. إنه لا يبحث عن تحققه في ذاته، بل في النحن العائدة لمجتمع الدولة. هو نفسه ليس وحدةً في ذاته، بل توجد الوحدة خارجه. وسيكون عليه، أن يتخلى عن حبه لذاته الذي يجعله فرداً. وبدلاً من ذلك سوف يحب الجماعة والقانون الملازم لها، أي الانصهار غير المشروط للإرادة الخاصة بـ "الإرادة الجامعة"، **الإرادة العامة**.

لم يُضف روسو أي فكرة توضح كيف يمكن للفرد أن يكون محميًا، إذا اضطر الأمر، من الإرادة العامة. في النهاية، يُضحى إذاً بالحرية الفردية لصالح حرية الكل التي لا تخلو من غرابة. ويكون الجسم السياسي الجمعي حراً، وليس الفرد. ولهذا لا بد أن يوجد ـ كما يكتب روسو في الفصل الختامي من (**العقد الاجتماعي**) ـ معتقد ديني مدني ملزِم. يجب أن يصبح الإنسان وكلُ وجوده الروحي اجتماعيًا. ينبغي أن يحثَّ هذا الدين المدني مواطنَ الدولة على أن **يحب** واجباته الاجتماعية والسياسية. فالمسألة تتعلق بدين يحقق الوجود الاجتماعي. دين يضع **الخير العامّ** على رأس أهدافه، ويوجب الإيمان بوجود آلهة حكيمة وخيِّرة ونبوءة شاملة وحياة مستقبلية يُكافأ فيها الأخيار، ويعاقَب من لا إله لهم. كل وسائل العقاب في خدمة الهدف النهائي ألا وهو توطيد الإيمان بـ **قدسية العقد الاجتماعي وقوانينه**.

تصب موادّ الإيمان في الدين المدني في هذا الإعلان عن قداسة العقل الاجتماعي والسياسي. من لم يكن مستعداً لقبول مواد الإيمان هذه، لا يمكنه الانتماء إلى هذا المجتمع. لكنه إن بقي فيه ـ من قبيل أن يستفيد من حماية المجتمع، وأريحيته وأمانه ـ وكشف عن نفسه في الوقت ذاته بوصفه غير مؤمن، سواء أكان إقراراً أو من خلال

تصنّع العكس، فإنه يستحق عقوبة الموت. **لأنه ارتكب أفظع جريمة وأكبرها. فقد أقسم يمينًا كاذبة بشأن القوانين**[18].

إلى هذه الدرجة يكون إذًا النقيض الآخر، أي تسليم الفرد بكليته إلى الدولة.

وللتذكير: وضع روسو النقيضين نصب عينيه - الانتماء كليًا إلى الذات أو إلى الدولة - لأنه مقتنع أن الإنسان لا يستطيع أن يوجد في التناقض، وبأنه مضطر أن يكون مع نفسه **واحدًا**. وهو يُذكِّر بذلك في (العقد الاجتماعي) صراحةً مرة أخرى: **كلُّ ما يمزق الوحدة الاجتماعية لا يصلح. وجميع المؤسسات التي تضع الإنسان في تناقض مع نفسه لا تصلح**[19]. لهذا يجب أن يحصل كل ما من شأنه أن **يجذب قلوب المواطنين إلى الدولة** [20]. كذلك صار الانصهار الداخلي مع الذات والطبيعة، بالصورة التي تعرَفناه فيها عند روسو، هو الآخر أيضًا محل شبهة وريبة.

كيف أمكن أن يفكر روسو بصورة جليّة أيضًا ضد نفسه؟

قد نفهم ذلك بصورة أفضل، إذا ما أخذنا بالحسبان كيف يفكر روسو بالحرية.

لم يكن روسو صوفيًا تماهى مع تحقق-الكينونة فحسب، بل مع عفوية الحرية أيضًا، الأقرب في تحسسها إلى النشوة. الحرية - في رأيه - جزء من **الكينونة الكبرى** وهي أيضًا سرٌ من الأسرار. وعن سؤال - على سبيل المثال - إن كان يمكن التفكير ببداية العالم، أجاب بجرأة، أنه يمكن التفكير بمثل هذه البداية، لأن بمقدور المرء نفسه أيضًا أن يبدأ في كل وقت من جديد. بالنسبة إلى روسو، ليس وحده الاختيار أو القدرة على الامتناع جزءًا من الحرية، بل في المقام الأول هذه القدرة على البداية، أي سلطة المبادرة هذه والعفوية الخلاقة. وكما لم يفعل أي فيلسوف آخر قبله وبعده، باستثناء حنَّة أرنت Hanna Arendt

لاحقًا، فهم روسو القدرةَ على البداية بوصفها ببساطة القوة الحية للحرية. يستقبلُ حسُ **الوجود** الهادئ العَالمَ، لكن الحرية تخلقه. الحرية تعني التصرف وترك الوجود ينمو في الخير والشر. من خلال الحرية يكسب المرء كينونة ذات، لا تبقى مغلقة في ذاتها، بل تخرج منها. الحرية هي هذا المباغت في حدٍّ ذاته. لا، بل تتيح الحرية للذات أيضًا أن تفاجئ نفسها. لا يمكن التنبؤ بقدرة الحرية.

ولمّا كان روسو على دراية عميقة بأن الحرية الشخصية لا يمكن التنبؤ بها أو تحديدها، فلا يمكن أن يبقى خافيًا عليه أنه في الخارج توجد الحريات الكثيرة للآخرين، وأنه لهذا السبب تنفتح هناك حالات عدم تحديد هائلة. تنقلب الرغبة في الحرية الخاصة إلى خوف من حرية الآخرين - عند روسو على كل حال. كان يشعر - وهو الذي تلاحقه بالفعل أيضًا جهات حكومية وكنسية - أن الحصار من حوله يشتد أكثر، وكأنه في عالم من الأعداء.

فالحرية التي تعاش من الداخل بوصفها مملكة ما هو عفوي ولا يمكن التنبؤ به، تواجَه من الخارج بوصفها خطرًا. تقترن متعة الحرية الخاصة عند روسو بالخوف من حرية الآخرين. من خلاله يفتقد العالم في الخارج موثوقيته وشفافيته. لهذا تستهويه فكرة أن يتصور حرية الكيان السياسي الكلي بوصفه مفردًا كبيرًا. حرية واحدة. أيّ حرية يجب أن تكون؟ لا يمكن أن تكون إلا الحرية التي يعرفها من الداخل، وهكذا فإنه لا يعرف إلا حرية واحدة: حريّته.

إذًا، هو يريد مجتمعًا على صورته. على هذا النحو توصل في (العقد الاجتماعي) إلى التركيب الشهير لـ **الإرادة العامة** بصفتها هيئة الذات الموسعة. خوفًا من حرية كثيرين يُسلَّم بالحرية الغريبة للكل. وعندها لا يكون الاختلاف الذي يحافَظ عليه هو روح المجتمع، بل الوحدة التي ينحلّ فيها كل اختلاف. ولمجرد أن روسو تصوّر **الإرادة العامة** أخيرًا

ذاتًا موسَّعة، لم تخطر على باله أيضًا فكرة تأمل التدابير الاحتياطية بشأن كيفية حماية الفرد من الإرادة العامة.

ذكرتُ من قبل أن روسو لم يعانِ من وهم الملاحقة فحسب، فقد كان حقًا ملاحقًا في الواقع أيضًا. كان عليه في عام 1762 أن يلوذ بالفرار من أمر اعتقال صادرٍ عن البرلمان في باريس، وكذلك أيضًا لم يُسمح له بالبقاء في جنيف. طُرِدَ من القرية التي لجأ إليها في سويسرا في موتيرز، ورماه أهلها بالحجارة، وطُرد أيضًا من مقرٍّ هروبه في جزيرة القديس بيتر في بحر بيل، وفي السنوات الأخيرة في باريس أيضًا كان لا يزال يتهدده خطر اعتقال محتمل. مع ذلك، عاش الملاحقة التي أحس بها أكثر خطرًا مما هي فعليًا. وكان في عداد ملاحقيه حينذاك كثير من أصدقائه السابقين أيضًا، مثل الموسوعيين ديدرو Diderot وغريم Grimm وهولباخ Holbach.

أمّا كيف كان يشعر في عالم من الخصوم، فقد تحدث عنه في الفصل الأخير من **(الاعترافات)**، حيث الحديث عن **عمل الدياجير** الذي كان يشعر أنه مدفون تحته. **في غياهب التعاسات التي غرقت فيها، أحسّ بالصفعات التي توجه إلي، وألمح الأداة المباشرة التي توجهها. لكنني لا أرى اليد التي تصدرها، ولا الوسائل التي تحركها وتستخدمها**[21].

يلجأ روسو إلى العزلة تحت ضغط الملاحقة الفعلية ووطأة بارانويا الملاحقة. بيد أنه خبر المجتمع بما يكفي ليعرف أن رغبته في أن يكون أنا، تشترط مسبقًا التهذيب والتمايز الاجتماعي، وأن متعة الفردنة يعود الفضل فيها أيضًا إلى المجتمع. حتى ولو أدار المرء له ظهره، فإنه يأسره. وروسو لا يعرف استحالة العودة إلى حالة ما قبل الحضارة فحسب، بل يعرف أيضًا أنه هو نفسه مُنتَج مهذب على نحو خاص لهذا المجتمع، ويبقى بذلك، شاء أم أبى، مدينًا له.

إذا حكم على نفسه وفق مبادئ (العقد الاجتماعي)، وجب عليه أن

ينظر إلى نفسه بوصفه إنسانًا لا فائدة ترجى منه، وسيبدو له الدين المدني الذي قدمه فيه شرًا بالمطلق. ولأنه يعيش مع تأنيب الذات هذا، شعر أنه المقصود أيضًا بقول ديدرو: **وحده الشرير وحيد**[22]. وهذا ما لن يغفره له أبدًا.

وقع مؤلف (**العقد الاجتماعي**) في شَرَك فكره: يجب أن يحاكم رغبته التي يريد فيها أن ينتمي لذاته فحسب، وليس للمجتمع. كتابه ما قبل الأخير يحمل عنوان (**روسو يحاكم جان جاك**)، وفيه يصف نفسه على أنه مثال شبحي، فلا هو كائنٌ طبيعي ولا هو مواطن. لكنه كان يدعو إلى ظروف مخفِّفة. يقول إنه شخص بحث عن ملاذ ووجده في عالم أصبح بالنسبة إليه أجَمة. نسَخ نوطات، وجمَع نباتات بقصد البحث، وحلم. أراد أن يُترَك بسلام. ليْتهم يتوقفون عن ملاحقته، فهو لم يعد خطيرًا، بل مجرد **مواطن لا فائدة ترجى منه**.

في كتابه الأخير الموسوم (**أحلام يقظة جوال منعزل**)، وقد يكون أجمل كتبه، تخلى كليًا إلى حدٍّ ما عن وضعية الدفاع. لم يبق ما يهمه في النهاية سوى أن يتمتع بالحرية من المجتمع. لقد حط ترحاله فعليًا الآن في النقيض الآخر: إنه ينتمي لنفسه تمامًا. عالم الآخرين، بالنسبة إليه، تلاشى وراء الأفق. **أول اعترافاتي وأحاديثي كتبتها وأنا مسكون بالهمِّ حول الوسائل، لأنتزعها من أيدي ملاحقيّ المشبعة بغريزة الاستيلاء، كي أستطيع نقلها، إن أمكن، إلى جيل آخر. وبالنظر إلى هذا الكتاب، لم يعد يعذبني هذا القلق، فأنا أعرف أنه لا يفيد، ولأن الرغبة في أن أغدو معروفًا بصورة أفضل من قبل الناس قد انطفأت جذوتها في قلبي، فإنها تركت وراءها... لامبالاة عميقة تجاه المصير**[23].

الفصل الخامس

ديدرو. الفرد بوصفه عبقرية اجتماعية

تَعلَّق روسو بمثال الكينونة الذاتية المكتملة. الأمر يتوقف على أن يكون واحداً مع ذاته، سواء في الوجود الطبيعي المُعْرِض عن المجتمع أو في الوجود الاجتماعي السياسي. في أي حال، يجب التغلب على مصادر التناقض المزعجة. **لا تصلح جميع المؤسسات التي تضع الإنسان في تعارض مع نفسه**[1]. إما أن ينتمي المرء إلى ذاته، أو إلى الجسد السياسي، الاثنان معًا لا يتفقان، ولهذا يتحرك روسو بين النقيضين، يحلم كجوّال منفرد ويبتكر دساتير سياسية بناء على طلب، لكورسيكا أو بولونيا مثلاً.

وبهذا خالف صديقه ديدرو الذي كان يرى مثالَ الكينونة الذاتية المكتملة وَهْمًا، شأن مثال المواطن المكتمل. ديدرو الذي أظهر هو أيضًا بسرور فرديته الأصلية، تمتّع بحياة المجتمع بكل أدوار لعبه التي حاول حيثما استطاع أن يزيدها. الذات الحقّة هي، بالنسبة إليه، مركز فارغ، لا يجد المرء فيه شيئًا يمنحه السند. الحقائق لا توجد في أعماق الذات، بل هي في الخارج في اللعبة الاجتماعية، في العبور البرقي للأفكار التي يمكن للمرء لاحقًا أن يعالجها في زاويته. في صالون هولباخ الذي كان يتردد عليه الموسوعيون، كان ديدرو مركز إشعاع فكري. **من يعرف ديدرو من كتاباته فحسب** ـ كما كان مارمونتيل Marmontel يقول ـ **لا يعرفه قط... فأنا قلما شاركت**

في **مهرجان للفكر أكبر منه**[2]. وديدرو نفسه استمتع بذلك أيضًا. يخبر صديقته صوفي فولاند عن واحد من مهرجانات الفكر هذه عند هولباخ: **الجميع كانوا مأخوذين. وأنا نفسي أحسست برضى تعجز عن وصفه الكلمات. كما لو كانت نار تشتعل في أعماقي ... كانت أمسية تتقد حماسةً، وكنت أنا مركزها**[3].

وبينما كان ديدرو يحتفي في هذه الأوساط بانتصاراته الخطابية، كان صديقه روسو يجلس صامتًا نوعًا ما، وخجولاً أيضًا ما لم تصدر منه بوصفه فظًا تصريحاتٌ غاضبة رافضة. ومع ذلك أيضًا كان متيقنًا من اهتمام المجتمع. وقد أيقظ غرائز الأمومة لدى بعض النسوة من الطبقة الراقية.

على امتداد 10 سنوات، ما بين عامي 1745 و1756 تقريبًا، كان روسو وديدرو شخصان لا يفترقان. كتب روسو بعض المواد لـ "موسوعة" ديدرو. رأيهما المختلف - ديدرو كان ينتظر كثيرا من تطوير ثقافة علمية، بينما لم ينتظر روسو ذلك - لم يؤد بادئ الأمر إلى أي شرخ في صداقتهما. يتصرف ديدرو هنا أيضًا بصورة أقرب إلى اللعب: ساعد في دفع طريقة تفكير، مثل طريقة تفكير صديقه، إلى الذروة، لكي يرى ما الذي يترتب عليها؛ وجرَّب (ديدرو) أفكارًا من غير أن يتقيد بها، واحتفظ بحركيته. أراد أن يفهم الأفكار بدقة، أمَّا هو بالذات فكان ينبغي ألا يُفهَم. وقاد، في وقت صعب، بدهاء ورغبة وجرأة مشروع "الإنسكلوبيديا" العملاق. رسميًا حظرت الإنسكلوبيديا بعد صدور المجلدات الأولى، لكن ديدرو استطاع أن يجمع مؤلفيه وأن ينهيها مجلدًا بعد آخر. وقد حالفه النجاح في ضمِّ جمهور أوروبي فضولي إلى حلفه. مالزيرب، الرقيب الأعلى، كان مفتونًا بشاطر الشطار ديدرو، وقد أغلق عينيه بحيث لم تُنْهَ المجلدات فحسب، بل وصلت أخيرًا أيضًا إلى المكتبات في عموم أرجاء أوروبا.

لكن في ذلك الحين كان حبل الصداقة بين ديدرو وروسو قد انقطع.

إذا صدقنا "**اعترافات**" روسو، فإن ديدرو أخذ عليه الانسحاب إلى إرميتاج مدام ديبيني Madame d'Epinay، وعمل على تخريب علاقته بهذه السيدة حسداً وغيرةً، وفعل كل شيء ليمنع علاقة حب مع زوجة أخيها السيدة دو أوديتو Madame d'Houdetot. وعلى أي حال، كان ديدرو سيحاول أن يكون وصيًا عليه وأن يفرق ما بينه وبين شريكة حياته تيريزه وأمها، بدعوى أنها أميَّة جاهلة لا تليق به. وفي النهاية وصفه ديدرو - كما يقول روسو - بـ **إنسان شرير**، لأنه انسحب من المجتمع.

من جانب ديدرو، بدا الموضوع طبعًا مختلفًا كليًا. فهو لم يخرب علاقة روسو بمدام ديبيني. على العكس، لقد ذكَّره بما هو مدين لها، ذلك أن روسو رفض أن يرافق مدام ديبيني، عندما اشتد بها المرض، إلى جنيف، طلبًا لتلقي العون من طبيب مشهور هناك. امتنانًا لها - هكذا كتب إليه ديدرو - كان عليه أن يقف إلى جانب السيدة في هذا الوقت العصيب، وأن يرافقها إلى جنيف.

في الواقع، كان روسو قد أرجع امتناعه إلى **ضميره**، وأجابه ديدرو عن ذلك بصورة مقتضبة: **لكن هل تكفي هذه الشهادة؟ هل يحق للمرء ألا يكترث للناس الآخرين كليًا؟** (4) أَفْهمَ ديدرو روسو أن مطلبه في أن يكون مع ذاته **واحداً** قاده إلى مسارات خاطئة سيئة، لأن واجبات المرء ليست تجاه نفسه فحسب، بل تجاه الآخرين أيضًا. هذا يوقع المرء فعلاً في تناقضات. فعندما لا يواجه هذه التناقضات، يكون هناك خطر أن يتصرف بلامبالاة وعدم اكتراث. هذا ما حاول ديدرو أن يوضحه لصديقه عندما حذَّره من مغبة الإنصات لصوت ضميره وحده. فداخلنا شديد التقلب، وغير موثوق للغاية، وفوق كل هذا نحن متورطون في العالم الاجتماعي أكثر بكثير مما يمكننا أن نعتمد على أنفسنا كليًا. ديدرو، مع كل هذا النقد، لا يزال يخطب ودَّ روسو، فهو يقول له: **سوف**

تكون أنت الزاهد الوحيد في العالم الذي أؤمن بأنه جيد[5].

اللقاء الأخير بينهما كان بعد ذلك في كانون الأول/ ديسمبر 1757. وفيه حصل بينهما اصطدام مخيف. بتأثر عميق، نقل ديدرو إلى ملكيور غريم Melchior Grimm، أحد المقربين منه، ما حدث في هذا اللقاء. تجشم ديدرو العناء، كما هو واضح، كي يستجمع نفسه مرة أخرى. كتب إليه يقول: **هذا الشخص أحمق، وأنا لا أريد حقيقةً أن أراه على الإطلاق مرة أخرى. وفيما عدا ذلك أستطيع أن أؤمن بالجحيم والشيطان. وإذا ما اضطررت يومًا إلى الذهاب إليه، فمن المؤكد أنني سأرتجف على طول الطريق. عندما رجعت من عنده، ارتفعت حرارتي... من يدري، كان يمكن أن يقتلني في النهاية! صرخ، وكان صراخه مسموعًا حتى الطرف الآخر من الحديقة...**[6]

على هذا النحو، انهارت الصداقة بينهما.

في هذا الوقت تحديداً، بدأ ديدرو العمل على روايته الحوارية **"ابن أخي رامو"**. ترتبط الرواية بعض الشيء مع روسو، ومع الصداقة التي انتهت للتو. "ابن الأخ" هذا هو المثال المتألق والمتعدد النواحي لإنسان يعيش ممزقًا في حقيقة الأمر، مثل روسو، ومن غير توافق مع نفسه، لكنه، بخلاف روسو، لا يبحث بأي ثمن عن التوحد مع ذاته. "ابن الأخ" هو السحر المقابل لديدرو في مواجهة سحر روسو. وهو يسعى بمعيّته إلى كسب مسافة مع صديقه السابق. **عبثًا أحاول الهروب إلى كتابة الشعر** ـ يكتب ديدرو عن روسو، مباشرة بعد القطيعة معه ـ **هذا الشخص يزعجني في عملي باستمرار، إنه يخرجني عن طوري، والأمر بالنسبة إليَّ، كما لو أن شيطانًا يقف إلى جواري**[7].

هكذا كان الحال بين الاثنين، عندما بدأ ديدرو العمل على الرواية الحوارية **"ابن أخي رامو"**.

تجعل الرواية الحوارية من جان - فرانسوا رامو الذي اشتهر في باريس بوصفه عبقريًا فاشلاً، وطفيليًا، ومتسكعًا في المدينة، ابن أخي الملحن الذائع الصيت جان-فيليب رامو، تجعل منه بطلاً يورط الراوي في حديث عميق وغريب. في الحقيقة هو لا يثمّن مثل هذه **الأصول** - تُبيّن أنا الراوي - ومن ناحية أخرى يستسلم بسرور لحالات لا تجري الأمور بها على نحو عقلاني. هو نفسه يقدّر التهويم والفكر الجامح وغير المنتظم. **أفكاري هن عاهراتي**[8]. باختصار، يعرف الراوي مثل ابن الأخ تقدير هذه الشخصيات، **لأن طبيعتها تمتاز عن الشخصيات المألوفة، وتكسر التنميط الغليظ الذي أدخلناه من خلال تربيتنا، وتقاليدنا الاجتماعية، وآدابنا التي وفرناها. إن جاء مثله إلى مجتمع فسيكون فتات العجين المخمر الذي يرفع الكل ويعيد لكل واحدٍ جزءًا من فرديته الطبيعية**[9].

"ابن الأخ" يزدري لعبة الأدوار الاجتماعية، إلا أنه خلافًا لروسو يشترك بها بصراحة أقرب ما تكون إلى السخرية من غير أن يتأرجح مثله بين تأنيب الضمير والرياء. رامو أيضًا يُهين في كثير من الأحيان أولئك الذين يعيش طفيليًا على حسابهم. لكنه بهذا النوع من **الانفتاح** لا يدعي أنه إنسان أفضل. كذلك يقدم رامو نفسه مندفعًا ومتقلبًا ويوضح بافتخار أنه في كل يوم شخص آخر، إلا أنه من حيث هو بروتيوس **وكائن متحول** يدعي بأن المجتمع عنصرُه ولا يريد أن يتصور حياةً خارجه على الإطلاق. رامو يزدري الحياة المثالية والانسحاب، في حين أن روسو ينصح بالمضي إلى داخل النفس والبحث عن الكينونة الحقيقية هناك بعيدًا عن الاغتراب الحضاري. عارض ديدرو هذا التحول نحو الداخل بالإيماءات الجديرة بالذكر لرامو الذي يتنهد، ويبكي ويولول ويدق على جبهته بغضب: **يبدو لي بالتأكيد أن شيئًا ما هنا في الداخل. لكن يمكنني أن أدق وأضرب ما شئت، فلا شيء سيخرج**[10].

في قلب هذه الرواية الحوارية يقف الفرد الذي يجعل من فرديته تحريضًا، ويثير بذلك الخوف والإعجاب وانعدام الثقة، لكن من غير أن يريد إعادة تقديم حقيقة أعلى أو أعمق بمفهوم روسو.

اشتغل ديدرو على هذ النص بين عامي 1760ـ 1770 لكنه لم ينشره، ربما لأن بعض الشخصيات، وخصوصًا ابن الأخ نفسه، كانوا على قيد الحياة في ذلك الحين، فضلاً عن كونه أراد هذه المرة، مع تقدمه في العمر وبعد سنوات طويلة من الشجار والخصام، أن يتحاشى هذه المرة أي زعل أو مضايقة.

باع ديدرو بسبب الحاجة إلى المال مكتبته إلى الإمبراطورة كاترين، وهكذا أفلحت بعد موته نسخة من مخطوط لم يكن قد نشر بعد في الوصول إلى سان بطرسبورغ، حيث اكتشفها في متحف الإرميتاج فريدريش ماكسيميليان كلينغر Friedrich Maximilian Klinger شاعر العاصفة والاندفاع الذي كان قد ارتقى في تلك الأثناء إلى رتبة لواء روسي. طلب إنجاز نسخة من المخطوط، وصلت في عام 1803 بطرق غير مباشرة إلى شيلر الذي افتتن بهذا العمل ونجح في دفع غوته لترجمته. جاء في دفاتر أيامه وسنواته لعام 1804: **لم يبدو لي ما هو أكثر منها صفاقة وتحفظًا، ولا أطرف وأكثر جسارة، ولا أكثر لاأخلاقيةـ وأخلاقية منها، لهذا عزمت بسرور بالغ على ترجمتها**[11]. لقد كانت ترجمة رائعة، زوّدها علاوة على ذلك بملاحظات بنّاءة. لكنه أحجم عن ترجمة بضع فقرات بذيئة، وكان حريًّا به ألا يفعل ذلك.

تمت في فرنسا إبّان القرن التاسع عشر ترجمة العمل مرة أخرى من الألمانية، لأن المخطوط الأصلي كان قد اختفى ولم يُعثر عليه إلا عام 1891 عند أحد بائعي الكتب المستعملة المنتشرين على ضفة السين. ليس من الصعب فهم شخصية "ابن الأخ" فحسب، بل يصعب أيضًا فهم أساس نص هذا العمل الهائم عبر الأزمنة والأمكنة.

كان ابن أخي رامو الحقيقي ـ كما ذُكر سابقًا ـ شخصية معروفة في المدينة في عصر ديدرو وسيئة السمعة أيضًا. وصفه أحد معاصريه بأنه شخص **يدوس بقدميه الأثرياء والرجال العظام، ويبكي بؤسَه، ويسخر من عمه، ويتباهى باسمه العظيم، و(يحب) أن يقلده ويصل إليه ويتجاوزه، وألا يمسَّه بعد ذلك. أسدٌ إن هدّد وتوعد، ودجاجة في الميدان، ورأس نبيل بدرع سلحفاة وأرجل سلطعون**[12]. معاصر آخر رأى أن ابن الأخ **كان الأكثر استثنائية بين كل من صادفهم في حياته. لقد وُلِد بموهبة طبيعية في أكثر من تخصص لم يكن صقلها ممكنًا قط**[13] **بسبب (مرضه).**

رجل **يدوس بقدميه الأثرياء والرجال العظام**. عند ديدرو يروي "ابن الأخ" عن مصيره في البيوت الراقية، حيث كان يعطي دروس الغناء والعزف على البيانو للبنات اللواتي غالبًا ما كُنّ غير موهوبات وقليلات الاهتمام. ويصف الحيل التي كان يلجأ إليها كي يجعل من نفسه شخصًا مهمًا؛ يجب على المرء أن ينشر القيل والقال من بيوت أخرى، وعليه أن يتصرف كما لو أنه منغمس في جميع الأسرار والإشاعات المتداولة، وعليه أن يجامل الأم ويعطي الابنة إشارات خفية؛ ويجب أن يلحظ المرء من أين تهب الريح السياسية، من القصر أم من الكنيسة، من الموسوعيين أم من اليسوعيين، كي يتبجح بما هو مناسب؛ **لعبتُ دور المهرج، استَمعوا إليّ، وضحكوا، ونادوا: إنه دائمًا أكثر من نحب**[14]. أما بنظر الآخرين فهو العبقرية المطلوبة التي يضنّ بها الزمان، كشخص يصعب الحصول عليه. **أجيء، وأكون جادًا، وأرمي عفني بعيدًا، أرفع غطاء البيانو وأجرب أصابعه، على عجلة من أمري دائمًا، وإذا ما جعلني أحد أنتظر لحظة، أصرخ وكأن أحدًا يسرق مني تالرًا**(*). **في ساعة يجب أن أكون هنا وهناك، في ساعتين عند الدوقة فلانة،**

(*) التالر عملة نقدية قديمة. (م)

وظهرًا عند ماركيز جميل، ومن هناك يوجد حفل موسيقي عند السيد بارون باغي[15].

ديدرو يدع "ابن الأخ" يصف بصراحة تشوبها السخرية الأدوار التي لعبها في هذا الوسط: إنه لم يشارك فحسب، بل لعب أيضًا دور من يقف فوق اللعبة، ومن يرى الكلَّ الكاذب. إلا أنه لهذا السبب ليس حرًا، لأنه يبقى فقيرًا محتاجًا، ولهذا السبب أيضًا يكون **الوضع القسري الذي تُبقينا فيه الحاجة هو الأسوأ**[16].

الوضع القسري هو نقيض الاستقلالية. المستقل هو من لا يحتاج إلى أحد آخر، ولهذا ليس عليه أيضًا أن يأخذ وضعًا. لكن من **يحتاج إلى آخرٍ يكون محتاجًا ويأخذ وضعًا**[17]. تجلت الموهبة التمثيلية الإيمائيةً (البانتوميم) لـ "ابن الأخ" بشكل مؤثر عند وصف مشاهد أخذ الوضعية. **ضَحِكَ حالاً ولَعِب دور المندهش، والمستعطِف، واللطيف، وضع قدمه اليمنى في الأمام واليسرى في الخلف، والظهر مقوسًا، والرأس إلى الأعلى، والنظرة كما لو كانت موجهة نحو نظرات أخرى، والفم نصف مفتوح، والذراعان ممدودتين نحو شيء ما. هو يتوقع أمرًا، ويستقبله، يمضي إلى الأمام مثل سهم، ويعود ثانية، أُنجز الأمر، يقدِّم كشف حساب؛ إنه مهتم بكل شيء؛ ما يسقط يرفعه، يضع وسادة في مكانها الصحيح، ويزيح مقعدًا إلى الأسفل؛ يحافظ على صينيَّة؛ يقرب كرسيًا، ويفتح بابًا، ويغلق الستائر، يلمح السيد والسيدة، هو ثابت بذراعين متدليتين، وساقين جامدتين، ينصت ويطيع، يبحث عن الوجوه لقراءتها، ثم يقول بعد ذلك: هذا هو تمثيلي الإيمائي على وجه التقريب، مثل كل المتملقين، والطفيليين، والضعفاء**[18].

على هذا النحو، يركب لنفسه صورة شاملة. الكل هو الباطل بوصفه حقيقةً. فوق وتحت. تحت تُحرك الحاجة غالبًا، وفي الأعلى يُحرك

الطموح. في الأعلى لا يكتفي المرء بالضروري، لكنه في الأسفل أيضًا لا يبتغي مجرد البقاء على قيد الحياة، بل يريد أن يحيا مع كل ما يقتضيه ذلك. ينتقد ابن الأخ صراحةً طريقة ديوجين، بإرادته ألّا يغالي في حاجاته، بل يريد إشباعها بالحيلة وقلة الحياء ومتحررًا من تأنيب الضمير الأخلاقي. إنه لا يستهدي بـ ديوجين، بل بمبادئ **شرب الخمور الجيدة وتناول الأطعمة اللذيذة وامتلاك الإناث الجميلات والاستلقاء على أسرة مريحة؛ وما تبقى كله باطل الأباطيل**[19]. وفي الكفاح من أجل ذلك، لا يخشى ابن الأخ مكيدة أو كذبة أو وقاحة أو تمثيلاً أيًا كانت. غير أنه مدين لنسبه في أن يقرر بنفسه إلى أي درك ينحط وأمام من. **أريد أن أنحط، لكن من غير إكراه، أريد أن أهدر كرامتي**[20]. إنه يبقى مستقلاً حتى في وضاعته. يبين من غير انكسار مذل، لا بل بافتخار: **تعلمون أنتم أنني جاهل، وأخرق، ومهرج، وقليل الحياء، وأفّاق، وشره**[21]. على أن الراوي لا يريد أن يقرّ بهذا، ويرى أن ابن الأخ يتمتع **بروح رقيقة**. يجيب عن ذلك ابن الأخ: **أنا؟ على الإطلاق. ليأخذني الشيطان إن كنت أعرف من أنا أساسًا ... ليس من الخطأ أبدًا، لو كانت مزيتي حقيقية، وليس حقيقيًا لو وجدت إلى حد ما أن ذلك خطأ. أقول الأشياء كما تأتي إلى فمي، بشكل سليم وهو الأفضل أو ببذاءةٍ لا يلحظها الناس. إنني أتكلم مع نفسي بحرية**[22].

ما يقوم به "ابن الأخ" من تمثيل إيمائي، هو إلى حدّ بعيد حالات انحطاطه، إلا أنه يُعمِّمها في تعليقاته: المجتمع إجمالًا هو نسق من انحطاطات. أَوضح بادئ الأمر أن المستقل هو من لا يحتاج إلى التمثيل، لكنه يسأل الآن: من هو المستقل إذًا عمومًا؟

هنا النقطة التي عندها يقترب كثيرًا الراوي الحريص، باعتباره شخصًا مقدَّرًا، على مسافة من "ابن الأخ". لا، بل إنه يسبغ على صورة المجتمع

التي يرسمها ابن الأخ خاصية أكثر جذرية أيضًا. فالشخصيات التي تتوهم أنها مستقلة في لعبة المجتمع - يوضح الراوي - ليست مستقلة أيضًا، فهم يخضعون لمن يخضعون لهم بدورهم. السادة يتخذون أوضاعًا أيضًا. **أمام حبيبته يتخذ الملك وضعًا، وأمام الله يقوم بخطوته الإيمائية الوزير يخطو خطوة رجل البلاط... وجمهور الطامحين يرقصون أوضاعهم بطرق كثيرة، كل واحدة منها أكثر خلاعة من الأخرى**[23].

هذا هو إذًا مسرح المجتمع الذي يستطيع فيه "ابن الأخ" أن يلعب كل الأدوار، ممزقًا ومتناقضًا كما هو. غير أن موهبته في التمثيل الإيمائي تتطور من هذا التمزق بالذات. إنه لا يحاكي صراعات الأوضاع الاجتماعية فحسب، بل يقلد أيضًا، بوصفه ملحنًا ومعلّم موسيقى عاثر الحظ، خصومه ومنافسيه، سواءً من كان معجبًا بهم أو من كان يزدريهم، وهو يقدم حتى موسيقاهم بأداء إيمائي بصورة ملحة إلى حدٍّ أن الراوي (ومعه نحن القراء) يظن أنه يسمعها، وكأنها معزوفة بيانو لـ ألبرتي: **كانت أصابعه ترفرف فوق مفاتيح البيانو. وسرعان ما ترك الجواب، كي يبقى في القرار، ثم عاد ثانية بسرعة من المرافقة إلى الطبقة الجواب. تعاقبت أهواؤه ومعاناته واحدةً بعد أخرى على وجهه، ميّز المرء الغضب، والرقة، والمتعة، والألم، وأحس بالبيانو وبالصوت العالي. وبالتأكيد عرف شخص ماهر أكثر مني المقطوعة من الحركة، ومن شخصيته، ومن ملامحه من بعض معالم الأغنية التي تخطفه من حين لآخر**[24].

بعد هذا "العرض" التمثيلي الإيمائي المؤثر لأعمال الآخرين يلح على الراوي السؤال: **كيف** (تستطيعون)... **بالحماسة التي أغرتكم، أن تُقدِّموا بيسر، على إعادة تقديم أجمل النصوص... وأن تفتتنوا بنصوص أخرى - كيف لم تفعلوا شيئًا ذا قيمة؟**[25]

بهذا توُضَع الإصبع على الجرح. رامو الرجل الذكي، والمنظّر الموسيقي الدقيق، والساخر، والكلبي، والمتحمس، والقواد، والثرثار، والطفيلي، هو أيضًا وفي المقام الأول ملحن بلا حظّ، وموسيقي يَشك بموهبته ويوشك أن يجن جنونه لهذا السبب. **هكذا كان، وهكذا أنا مستاء جدًا من كوني وسطًا**، هذا ما يقوله، ولا يستطيع أن يحترم العمل الناجح لشخص آخر **من غير حسد**. فكرة **أنك لن تفعل الشيء ذاته أبدًا**، تحفر في داخله. لكن لديه إلهاماته وخواطره، إلا أنه يريد أن يضع الموسيقا الداخلية في العمل، وهكذا تبدأ دراما مخيفة: **أكون وحدي وآخذ القلم، أريد أن أكتب، وهكذا أقضم أظافري، وأتلف جبهتي... الله غائب. اعتقدت أنني أمتلك عبقرية؛ في نهاية الأسطر أقرأ أنني غبي، غبي، غبي**[26]. بعد ذلك راح يضرب جبهته بقبضة يده ثانيةً، ويغمغم قائلاً: **إما ألا يكون في الداخل أحدٌ أو أنه لا يريد أن يجيبني**، العبارة التي كررها مرارًا عن ريبته المعذّبة بموهبته الخلاقة.

أسوأ ما يمكن أن يحدث لـ "ابن الأخ" هو أن يخذل نفسه، وأن يكون عليه لهذا السبب الهروب إلى المحاكاة. لكن بذلك يثير "ابن الأخ"، من وجهة نظر ديدرو، سرَّ الخلق الحسّاس. والمشكلة هنا تحديدًا: هل بالفعل يتطلب الإبداعي بالضرورة مركزًا؟ هل يوجد حقيقةً خلقٌ جديد كليًا، أم هل يتعلق الأمر في معظم الأحيان بلعبة مجنونة مع ما اكتشف من قبل وبمشاركات جديدة لما سبق إنجازه؟ هل المرء في فعل الخلق لوحده تمامًا، أو أليس من الأفضل أن يكون هناك بعض الحرية من أي قيود؟ ألا تجري الأمور في الداخل أيضًا، مثلما تجري في حلقة اجتماعية، حشدٌ من خواطر، يلتقطها المرء، ويحاكيها وينوعها؟ أم تتعلق المسألة هنا بعمليات عقلية تنتمي لشخص ولا تنتمي مرة أخرى أيضًا، بل وتدفع شخصًا إلى الاغتراب عن ذاته؟ هذا ما قاله يومًا ديدرو عن نفسه: **بمقدوري أن أغترب عن نفسي أيضًا - موهبة من**

دونها لا يمكن للمرء أن يُنجز شيئًا يَصلح لشيء ما[27].

بهذا الاغتراب الذاتي، بوصفه تعذيبًا وموهبةً أيضًا، يجهز ديدرو "ابن الأخ" الذي يختلق أشياء كثيرة، ويؤدي أدوارًا عديدة، ويناور ببراعة عبر حياة المجتمع، ويمضي فيها تمامًا ويظل مع ذلك فردًا، حتى عندما يجذب الناس إلى مساره مع أفكاره وتصرفاته الوحشية. على الرغم من ذلك، فإن تأثيره المدهش يتمثل في حقيقة أنه **يعيد منح كل واحد جزءًا من فرديته الطبيعية** [28].

الراوي الذي يحرص بداية على الابتعاد عنه نوعًا ما **يُعجب** [29] به في النهاية. وكما في بؤرة، تجتمع في هذه الشخصية، بالنسبة إلى ديدرو، قوى المجتمع الخلاقة والمدمرة، هذا الشواش الكامل من الاغتراب، والروح، والمحاكاة، والجنون.

يُفترض بنا - وهذه كانت قناعة ديدرو - أن نبقي واقعيين، عندما نحسب حساب المجتمع. نحن ندين له بكل شيء، بما في ذلك أيضًا النقد الذي نمارسه عليه. ليس بمقدورنا السقوط من المجتمع حتى لو تعاركنا معه.

أنتم ترون - يقول رامو - أننا نعرف أيضًا كيف نلتفّ على الاختلافات. استطاع ذلك ديدرو، أما روسو فلم يستطع.

الفصل السادس

ستندال أو الفرد المتأنق

في 24 تشرين ثاني/ نوفمبر 1834، بدأ ستندال الذي كان آنئذٍ القنصل الفرنسي في تشيفيتافيكيا بالقرب من روما، كتابة سيرته الذاتية الموسومة (حياة هنري برولارد). ربما **سأعرف أخيرًا، عندما ينتهي هذا الكتاب، في غضون ثلاث أو أربع سنوات، ماذا كنت، مرحًا أم حزينًا، رجل عقل أم رأسًا غبيًا، شجاعًا أم جبانًا، وفي نهاية المطاف إن كنت سعيدًا أم تعيسًا**[1].

من يريد أن يكتب عن نفسه هنا يدّعي أنه لا يعرف من هو وما يكون في الحقيقة. يرد الشيء ذاته في مؤلّفه الذي نُشر في إيطاليا قبل نحو عشرين عامًا تقريبًا وحمل عنوان (**روما، نابولي، وفلورنسة**)، وهو كتابه الأول الذي صدر تحت الاسم المستعار ستندال: **ما هي الأنا؟ ليس لدي أي معرفة عنها...** [2]

يجب على المرء ألّا يعرف أناه الفعلية و"الحقيقية"، لكي يستطيع التأثير في نفسه وتغييرها، وهو ما كان منذ البداية قصّد هنري بيل Henri Beyle الذي كتب يومياته بحماسة، وأطلق على نفسه اسم ستندال. إرادةُ الوصول إلى الحقيقة بمعنى الأصالة جهدٌ عبثي، لأن الحقيقة تستعصي على الوصول. ما يمكن للمرء أن يصل إليه هو أن يؤثر في ذاته نفسها، بحيث يُحدث أيضًا أثرًا مرغوبًا فيه لدى الآخرين.

كانت التدوينات الأولى من مذكرات ابن الثامنة عشر من العمر في

ربيع عام 1801 ـ كان ستندال حينها جنديًا في فوج الفرسان في إحدى غزوات نابليون في إيطاليا الشمالية ـ تتغيّا التأثير في ذاته، لكي يؤثر بصورة أفضل. معرفة الذات بمعنى تنظيم الذات، أو كما تدعى اليوم: أَمْثَلة الذات. أن يغدو فردًا يتفوق، لا لأنه مختلف كليًا، بل لأنه ببساطة أفضل عادةً. يعْبر ممرات خطرة في جبال الألب في سويسرا؛ وآخرون يتنهدون من الإجهاد ويبدون خوفًا. يتصرف بدم بارد. **هل كان الأمر كذلك؟** يسأل هو رؤساءَه. يريد أن يبدو رجلَ الفعل، جسورًا ولا يهاب شيئًا. لن يحتمل ذلك طويلاً. وفيما بعد حين يغدو الوضع جديًا في المعارك، كان يفضل البحث عن بريد المطبوعات. كان يزوده بها ابن عمه بيير دارو الذي كان، بوصفه سكرتيرًا عامًا في وزارة الحرب، اليد اليمنى لبونابرت.

يعرف ستندال الشاب طبيعته المتأملة. ويكتب قائلاً إن على المرء ألا يخطئ بينها وبين العمق. ويقول إن التأمل هو شقاوة البرجوازيين الصغار الذين يفتقدون السهولة الاجتماعية والظرافة والعرَضية. ديدرو مثلاً ـ كما يكتب ـ بذل جهدًا صادقًا من أجل ذلك، لكن النجاح لم يحالفه. وفوق ذلك، يمكن تعلّم هذه العادة، والأفضل تعلُمها في مجتمع جيد. يؤمّن له المدخل إلى ذلك ابن العم، حاليًا في إحدى الغزوات في إيطاليا الشمالية وبعد 1802 في باريس. في 4 أيلول/ سبتمبر 1804 يدوّن في يومياته: **عليّ أن أقترب بقدر ما أستطيع من هذه الطبيعة السهلة، وأن أتخلى عن ذلك العقل الكامن فيّ؛ لقد أُنهك، ويبدو متثاقلاً ومتحذلقًا**[3]. وثَّق بروتوكوليًا بدقة الخرق والكذب الفاضح في حالات ظهوره. ما يفتقر إليه هو الأرضية الواثقة. وهو إما يتكلم كثيرًا جدًا أو قليلاً جدًا. حضور الذهن مطلوب، منطق ضعيف، وإسهاب لا ينطوي على حذلقة. لكن يجب على المرء أيضًا ألا يسعى بلا قيد أو شرط إلى الظهور اللطيف، لأن كل تكلّف يبدو مضحكًا.

وإذا كان أيضًا لا يعرف بدقة من هو، إلا أنه يعرف على وجه التحديد ما الذي يريده، أي النجاح مع النساء، والمجد والمال. وهذه ليست أهدافًا أصلية بصورة خاصة، لكن ينبغي تحقيقها بأناقة. لا يجوز أن يلحظ أحدٌ أي مجهود عليه.

فيما يخص النجاح مع النساء، فهو يقدِّم في أيلول/ سبتمبر 1811، وكان قد أصبح في غضون ذلك محاسبًا في مجلس المدينة في باريس، الحساب المؤقت للسنوات الأخيرة على النحو التالي: لقد **تعاطف في الحقيقة مع كلِّ الروايات الممكنة**، وطوّر فيها **حساسية مرهفة للغاية**[4] للحب الخالص والراقي، إلا أن بيت أبويه، هذين البرجوازيين المهذبين من غرينوبل، زهدَّه بالفضيلة المزعومة. ولهذا أراد أن يُعَدّ في قضايا الحب **شيطانًا**، أي إنسانًا منغمسًا في ملذّات الحياة، لا أمام الآخرين فحسب، بل أمام نفسه أيضًا.

لكن في أي حال لم تكن شروطه الجسدية ملائمة بصورة خاصة لدور من يعاكس النساء. كان هنري قبيحًا للغاية، ممتلئ البنيان، وقصير الساقين، وبدينًا. في المدرسة، كان زملاؤه يدعونه "البرج الماشي". وهنا كان يتعين القيام ببعض الأمور، كي يصيب بعض النجاح مع النساء. في الحملة العسكرية في إيطاليا العليا دوَّن في 1 آب/ أوغسطس 1801 التمهيد التالي: **أكون مرتبكًا مثل كثيرين آخرين، عندما يتعلق الأمر بالنوم مع امرأة فاضلة للمرة الأولى. هنا توجد وسيلة بسيطة تمامًا. عندما تستلقي قبِّلها وأَثِرها وما إلى هنالك؛ ولن يلبث أن يحلو لها الأمر. غير أنها، بحكم العادة، ستواصل الدفاع عن نفسها. حينها يجب أن تضع، ومن غير أن تلحظ هي ذلك، الذراع اليسرى على عنقها تحت الذقن، كما لو كنت تريد أن تخنقها؛ الحركة الأولى التي ستقوم بها هي أن تلمس باليد هذا الموضع. في أثناء ذلك، يجب أن تُدخل بإبهام وسبابة اليد اليمنى**

المدوتين العضوَ بهدوء في الشيء. بدمٍ هادئ نوعًا ما، يفلح ذلك من غير أي خطأ[5].

في ذلك الوقت الخلافي، كان هذا بوضوح مجرد تصور خيالي، إذ بنظرة استعادية فيما بعد يذكر: **عشت إذًا سنتين أو ثلاث سنوات من غير نساء، في حين كان مزاجي غالبًا متعطشًا لهن**[6].

كان مزاج ستندال **متعطشًا** نحو نوعين مختلفين من العلاقات، نحو نوع "وضيع" ونوع "راقٍ". في النوع "الراقي"، يتلذذ بالشهوة من غير أن يريد إشباعها. ينهمك بالتودد إلى المرأة المشتهاة، ويجعل الطرق بعيدة، ويؤمثل المرأة. في السنوات الأولى، كانت هذه المرأة هي فيكتورين مونيه Victorine Monnier. لم يصل إليها، سبح في خياله وفهم أن الشهوة غير المتحققة تُشْبَع بطريق آخر. على سبيل المثال، أخذ لنفسه - كما يدعو ذلك - امرأة أخرى في مرسيليا تدعى روزا في الضوء الخافت لمصباح شارع تحت مدخل أحد البيوت: **كدت أُقتل من القرف، فعلتها معها مرتين، وتركتها تفعل ذلك ست مرات، وانصرفت بقرف وإحراج باكرًا في الساعة السادسة. ومنذ ذلك الحين لم أرها ثانية، على الرغم من أنني ذهبت إلى هناك مرة أخرى**[7].

هناك إذًا نساء **يأخذهن** ونساء يعبدهن. لذلك النوع من النساء اللواتي يؤْخَذْنَ، سلبية - كما يكتب - تتمثل في أنه لا يبقى **لقوة التخيل**[8] ما تقوم به. ومن هنا القرف والاشمئزاز. في الحب "الراقي" الذي يتطلب المسافة ويتيحها، يبقى لـ **قوة التخيل** كثيراً لتفعله. تخمد الشهوة بكاملها تقريبًا في مرحلة ما قبل الشهوة، المادة التي صُنِعت منها أيضًا روايات الحب العظيمة.

عرف هنري الشاب نوعًا آخر من "ما قبل الشهوة" جعله يحلم بنجاح

مهني ككاتب. في نيسان/ أبريل 1803 دوَّن: **ما الذي أبتغيه؟ أن أحوز صيت الشاعر الفرنسي الأكثر أهمية** [9].

كان تحقيق النجاح عند النساء شغفه الأول، والثاني كان المجد والشهرة: حَلُم أصلاً بأعمال عظيمة على الصعيد العسكري أو الدبلوماسي. وعندما لاحظ أنه غير مؤهل لذلك، اكتفى بمجد الكاتب وشهرته. الشغفان، شغفه بالنساء وشغفه بالمجد، يظهران منفصلين. **الحب كما أتصوره لا يمكن أن يجعلني سعيداً، لهذا بدأت منذ بعض الوقت في حب المجد**[10].

هذا ما كتبه في صيف 1903. في ذلك الحين كان يمضي كل مساء تقريبًا إلى المسرح، ثم يحلل المسرحيات في يومياته بعناية. يريد أن يكتشف أسرار المؤلفين، ويتعلم تقنياتهم، لكي يقوم بذلك بعدئذ بالصورة المثلى. وضع مخططات خمس مسرحيات، وعمل سنوات طوال على كوميديا لم تُنجز أبدًا، لأنه يفتقر إلى اليد الخفيفة. يصيب المرء الهدف على نحو أفضل، عندما لا يصوب بدقة مبالغًا فيها. لقد تعلَّم أن على المرء في الكتابة أيضًا أن يتحاشى العناد والحذلقة. ينبغي أن يكتب مثل رجل محترم، وليس كبرجوازي صغير عنيد وطموح، وفضلاً عن ذلك بدافع الهواية. ينبغي أن تنطبق على الكتابة أيضًا عبارة **عمل الحياة الوحيد هو المتعة**. لم يحالفه النجاح بعد، ولن يتسنى له ذلك إلا في الأعمال اللاحقة التي ستصنع حقبةً. كُتبت تلك الأعمال بصخب لعوب: احتاج لكتابة الرواية الضخمة (**الأحمر والأسود**) عام 1803 بضعة أشهر، وأملى روايته الأضخم (**صومعة بارما**) عام 1839 من غير توقف في أربع وخمسين يومًا.

الشغف الثالث هو المال. ستندال يهزأ ممن يتصرفون كما لو أن المسألة لا تتوقف على المال. لكن كل شيء يتوقف عليه، فعلى سبيل المثال تغيب الثقة بالنفس، عندما يغيب المال. **عندما لا أملك مالاً، أكون**

في كلِّ مكان خجولاً، ولأنني أفتقد المال غالبًا، يوشك أن يغدو الميل التعيس لأن أجعل من كل ما أراه سببا للحياء عادةً من عاداتي [11].
وهذا يعني، إذًا، أن العالم يخيف، إذا لم نلتقه وفي جعبتنا مال.

لم يفلح ستندال قط في تحقيق ثروة كبيرة، لكنه يظهر بمظهر من يملك ثروة. إنه يقدم نفسه بهيئة أنيقة، وهذا تسنى له على نحو خاص في أفضل سنواته اقتصاديًا، ما بين عامي 1809 و1812، في باريس. يسكن برفاهية، ويمتلك مركبة مكشوفة أنيقة. يدفع مبالغ كبيرة من أجل ثيابه، ويراكم الديون عليه طبعًا، على الرغم من أنه يكسب جيدًا جدًا ويستفيد من الرشى المالية، بوصفه عضو مجلس الدولة ومفتش الأبنية القيصرية الذي يشرف بدوره على مجموعة الأعمال الفنية في متحف اللوفر.

يريد ستندال الارتقاء للأعلى عن طريق النساء، والأدب، والمال. ولكي يصلِّب نفسه ضد العواطف، يدرس ماكيافيللي، **إنه وسيلة علاج فعلية ضد الحساسية المرهفة القلقة التي تجعل مني أنثى** [12]، هكذا كتب.

على ماذا يتوقف أمر أن يكون هو السيدً على نفسه. والمرء حتى عندما يكون تابعًا في أي جانب من الجوانب، وهو أمر لا يمكن في العادة تجنبه، يجب عليه ألا يجعل أحدًا يلحظ هذه التبعيات في الظهور الخارجي. يعترف ستندال في (**مذكرات أناني**) التي كتبها عام 1832 أنه تمرَّن طوال عمره على **إظهار نفسه في الفن**[13]. الأنانية لها معنى آخر غير الأنوية. الأمر لا يتعلق بمجرد اهتمامات خاصة وصولاً إلى حب الذات، بل يتعلق أكثر بفن عرض الذات. قليل من الدجل في هذا الموضوع لا يسبب ضررًا، إذ يصل المرء من خلاله أحيانًا إلى ما يدَّعيه. يجب ألا نفكر أن الذات الحقيقية هي شيء أساس، كلا، إنها ما يصنعه المرء من نفسه. إنها ليست سببًا،

بل نتيجة. لهذا فإنه لا يمكن التخلي عن الإخراج، والتحول، وارتداء الأقنعة. **بسرور سأرتدي قناعًا، وبمتعة سأُبدل الأسماء.**

من المهم في حالات الشغف الثلاث ـ النساء، مجد الكاتب، والمال ـ أن يتبعها المرء، لا أن تسيطر عليه. وهذا قلما يحصل في الحياة. بيد أن الأدب هو حقل الشغف المسيطر، لأن حالات الشغف تنشأ هنا من اللغة وحدها. هذه هي معجزة الأدب: تصنيع حالات الشغف من الكلمات. الأدب ـ كما يتصوره ـ يصنع من خلال الكلمة المختارة على وجه صحيح **كبرياءً يحقق نصرًا حيثما يظهر دائمًا**[14].

لم يعد ستندال يكتب في يومياته إلا نادرًا، منذ أن بدأ بكتابة الرواية. هنا تبسط سيطرتها الآن فعليًا حالات الشغف، وهو لا ينصاع إليها فحسب. إنه يستمتع عندما يستطيع إرسال أبطاله مع شغفهم إلى صخب الحياة. ستندال الذي يحب أيضًا لعبة الأقنعة يُقاد قسريًا إلى الأدب في عالم يسمح للمرء أن يكون ممثلاً ومشاهداً في آن. كما في التنكر: إنه هو، وهو ليس هو، إنه في الوقت عينه في الداخل والخارج، بشغف ومسيْطَرٌ عليه.

وكما الحال دائمًا أيضًا، يدور كل شيء حول الشغف. عيش الشغف، أيًا كان نوعه، هو معنى الحياة. وما عدا ذلك، ليس هناك من شيء ذي أهمية فعليًا. الله، بالنسبة إلى ستندال، محط سخرية. وبالنظر إلى الشر في العالم ـ قال مرةً ـ إن عذر الله الوحيد أنه غير موجود. يدوّن قبل موته بوقت قصير بضع أمنيات سيتوجه بها إلى مثل هذا العنوان غير الموثوق. الأمنية الأولى تخص القضيب: **العضو مثل سبابة اليد يصبح، فيما يخص القساوة والحركة، وفق الطلب تمامًا... أطول ببوصتين من المألوف**[15]. من المفترض إذًا ألّا يكون أطول من ذلك، والأهم بكثير أن الانتصاب يجب أن يخضع للإرادة وليس للغريزة. وهذا بدايةً تقرير ذاتي ذكوري حقيقي. صورة الرغبة هذه للانتصاب

المقرر ذاتيًا هي إلى حد بعيد قابلة للنقل إلى الكتابة الأدبية: يجب أن تكون نوعًا من التأسيس الذاتي القصدي. وهكذا يكتب ستندال، بمزاج عالٍ تفرضه مشاعر قوة إبداعية، رواياتِه العظيمة في وقت قصير لا يصدق.

ما الذي تعني له هذه الروايات؟ هل يريد أن يعلمها، ويشرحها، ويكشفها، وينتقدها، ويجعل نفسه بكل ذلك نافعًا على نحو ما؟ هل يريد أن يغير الكلَّ الكبير؟ على الإطلاق. فيما يخص التغيير، يسجل في يومياته: **استيقظت ذات يوم في العالم؛ واكتشفت أنني كنت مقيدًا بجسد وشخصية ومصير. هل يتعين عليّ أن أمضي حياتي بالمحاولة العبثية لتغييرها، وأنسى أن أعيش في أثناء ذلك؟**[16]

وما هي الحياة؟ مرةً أخرى، هي شغف. الشغف غاية في حدٍّ ذاته. وعرْضه الأدبي هو هدف في حدٍّ ذاته أيضًا. لكن هذا سيكون جميلاً، عندما تضفى عليه النبالة من خلال الشهرة والمجد، وكذلك كي لا ننسى عندما يتدفق بعض المال من خلاله. لم يكن ستندال يملك كثيرًا من المال، حصل إجمالاً على حوالي 5000 فرنك فقط مقابل كتبه التي نشرت إبّان حياته. صحيح، كان ستندال في بعض الأحيان في صالونات باريس على كل الألسن، لكنه على الرغم من ذلك لم يُقرأ كثيرًا. كتُبه التي لم تُبَع - يهزأ - يمكن أن تخدم كثقل ينظم سير السفن ويساعدها. بيد أنه لا يشعر بأنه شهيد الأدب الذي لم يُفهم. بعد مئة عام سوف يقرؤونه، إنه مقتنع بذلك. يهدي هذا الجمهور المستقبلي صراحة روايتيه العظيمتين: **إلى البعض السعيد**. يأمل من هذا الجمهور المستقبلي أن يكون مستقلاً، بحيث لا يطالب الأدب بعد الآن بتعليم أو ببناء أخلاقي أو بخصائص أخرى تخدم التقدم الغريب. الأدب يتحدث لذاته، شأن حالات الشغف، التي تتحدث لذاتها أيضًا. هكذا يفهم ستندال الفن لأجل الفن.

من المعروف أن ستندال لم يكن خارجيًا. ما كان يسعى إليه تريد أغلبية الناس تحقيقه: المجد والمال والمسار المهني. ومع ذلك يزدري المجتمع، لكن ليس لأنه يشعر بالتفوق الأخلاقي، بل حصرًا لأنه يعتبر نفسه أذكى، ولا أوهام لديه، وعديم الحساسية. وهو لا يريد أن تنتقل إليه العدوى من المعاتيه الحاليين الأيديولوجيين والمتدينين والسياسيين. يعزى افتخاره بكونه فردًا بالضبط إلى رفضه أن يصبح معتوه المجتمع. إنه يشارك، لكن مشاركته كسولة، تسمى: لامبالاة.

شارك ستندال في عام 1812 في الحملة العسكرية على روسيا، في مؤخرة الجيش، كما الحال في معظم الحملات الخطرة. أصبح شاهد الرعب على ما حدث هناك، شاهدًا على المذابح، وأعمال السلب والنهب، ونزعة أكل لحوم البشر. **الشيء الوحيد الذي يستحق بذل الجهد في هذه الحياة هو الأنا الخاصة. الجيد في طريقة التفكير هذه، أن الانسحاب من روسيا لم يعد يعني أكثر من رشفة من كأس شراب الليمون**[17].

كان ستندال قد أُعجب بنابليون في السابق في الحملة العسكرية في إيطاليا العليا بوصفه الـ "أنا" العملاقة التي بقيت على قيد الحياة. ولم تغير في ذلك أيضًا الكارثة الروسية شيئًا. إنه يعتبر نابليون، ببساطة تامة، شخصية ساحرة تشجعه بطريقة رهيبة على نفسه بالذات.

بعد تنازل نابليون عن العرش كتب ستندال الملاحظة الأساسية التالية في السياسة: **أجد في الحقيقة أن من المستحب جدًا العيش في بلد له دستور ليبرالي، لكن إذا لم يكن الشخص يتمتع بكبرياء وطني شديد الحساسية ولا تأثير فيه لموضوع السعادة الخاصة، لا أفهم كيف له أن يجد متعة في الاهتمام دائمًا بأسئلة الدستور والسياسة. بالنظر إلى العادات والمسرّات اليومية لرجل من العالم، تثبت السعادة**

التي يمكن أن يجدها في طبيعة توزيع السلطة في بلد ما أنها تافهة: فمن الممكن جدًا أن تضرَّ به، لكنها لا تقدم له المتعة[18].

كان يمكن لنابليون أن يُقدم له المتعة بعيدًا عن كل السياسة، لأنه كان يقدم له بطريقة حياته مثالًا على الإمكانات التصعيدية الهائلة لـ "أنا" مصمِّمة، ويجذبه على هذا النحو إلى مساره. لكن المهم هو المسرة، في ضوء مدة حياة باتت قصيرة جدًا، ومن دون كبير أملٍ في ماوراء أفضل. يعترف ستندال بأنه أبيقوري. ويبيّن أنه ينبغي على المرء أن يستعمل ذكاءه لكي يتبع ميوله، وينبغي أن يتحايل على العوائق أكثر من أن يحاربها. ولعل عليه لأجل ذلك أن يتلاءم مع الخارجي. كان ستندال بادئ الأمر جمهوريًا، قبل أن يصبح بونابرتيا، ثم تكيّف بعد ذلك مع عودة ملكية آل بوربون لكي يخدم بعد ثورة تموز/ يوليو 1830، بحكم منصبه، الملكية الدستورية التي كان يمقتها. لهذا ناور من خلال التاريخ، بحرص دائم على إبقاء **الوقاحة** التي يتعرض لها المرء ضمن حدود. لم يكن الثبات والصمود مثاله، بل أراد على الأرجح أن يكون شخصًا عصيًا على الفهم. رفض تقديم اعترافات أمام الجمهور الذي كان يحتقره. وهذا ما ميزه من روسو الذي أخذ عليه **التنفج**.

من البدهي أنه لم يفهم نفسه بوصفه سلطة أخلاقية مقابل المجتمع. إنه يعرف أنه جسد من جسد. وما يهمه أيضًا هو الجنس، والاعتراف به، والمال. هنا لا يميزه شيء البتة. يكمن اختلافه مع الغالبية في رفضه الذكي إضفاء الطابع الاجتماعي كليًا عليه. لم يؤمن بما آمن به الآخرون. على سبيل المثال، لم يؤمن بأنه يمكن أن يجد حقيقة في ذاته، يستطيع انطلاقًا منها أن ينجز مجتمعًا أفضل.

على الرغم من ذلك لم يكن متكبرًا. كتب في يومياته: **ينشأ اعتداد المرء بنفسه، عندما يكتشف تفوقه في مجال ما**[19].

التفوق بماذا؟ الأمر يتعلق بالحالة. كان يشعر بالتفوق، عندما كان ينجح في غزوة عشق شهوانية، عندما كان يفلح في أقصر وقت في كتابة رواية لـ **البعض السعيد**، وعندما كان يحصل على المال الذي كان ينفقه بلا رادع. لم يقم اعتبارًا لأي شيء آخر. لم يوجد إله، بالنسبة إلى ستندال، يواجه المرء في فرديته؛ ولم يكن هناك تقدم يمكن للمرء أن يستشرفه في شخصه، ويقوم من خلال ذلك بخدمته. ولم توجد سلطة أخلاقية أخرى ملزِمة عمومًا، يمكن للمرء أن يسوغ نفسه أمامها. لا يمكن للمرء أن يبقى مدينًا لأي آخر سوى نفسه. ليس الفرد، أي أنانية ستندال، تحت أي إكراه تسويغي، لكنه يستطيع أن يجعل من نفسه أضحوكة؛ إنه حقيقةً أولًا وآخرًا إنسانُ مجتمع، لكنه يصبح فردًا عندما يعزف للمجتمع لحنه الأساسي.

تأمل أولي II

الوعي كان تحت حجاب - يكتب ياكوب بوركهارت - **والإنسان لم يتعرف نفسه إلا بوصفه عرقًا، أو شعبًا، أو حزبًا، أو جمعية، أو عائلة، أو بأي شكل عام آخر**. تطاير هذا **الحجاب**، وبدأ ذلك التطور الذي رأى الفرد نفسه في سياقه أنه يقف في مواجهة كلٍّ. عصر الانفصالات الكبرى: أنا والعالم، الذات والموضوع، الفرد والمجتمع، وعند ديكارت **الشيء المفكر** res cogitans و**الشيء الممتد** res extensa، الروح العارف والعالم المجسَّد الممتد كله. تتيح تجربة ديكارت الشهيرة مع الشك - أين أجد اليقين، إذا كان كل شيء خداعًا؟ - استنتاج أن الله يمثل مرجعية اليقين. لكن يتبيّن واقعيًا من خلال ذلك أن المعرفة والإحساس يتطلبان باستمرار إثباتًا عبر آخر. ليس اليقين بشأن المعرفة والإيمان والإحساس ممكنًا في انعزال تام. فرضية الله لا تمنع السقوط الروحي إلى ما لا قرار له، عندما يغيب الاجتماعي. وهكذا كانت النتيجة غير المقصودة للفصل الجذري هي اكتشافُ **الحس العام**.

على المرء أن يكتشفه، تمامًا لأنه لم يعد من البدهي أن يكون متضمنًا في كُلٍّ. قُطعت سياقات، وانهارت قبب. صحيح، تشكلت جماعات جديدة، اتحادات وطبقات جديدة، أي أشكال جديدة عامّة، ومع ذلك أعطت الأزمة طعمًا لمعنى أن تكون منعزلًا وتتركك كل الأرواح الطيبة. عندها لا يبقى شيء آخر غير أن يصلح المرء بطريقة ما الطوافة التي يتحرك عليها **عبر الأزمنة** في أعالي البحار أو أن يبنيها من جديد

كليّة. حقبة التنوير التي انتمى إليها روسو وديدرو كانت تشبه هذا الزمن الثوري.

شعر روسو بعزلة قصوى، وحلم لهذا السبب تمامًا بالجماعة المنقذة، لقد حلم تقريبًا بقربان اجتماعي مقدس. كان التناقض بين الأنا هنا والمجتمع القائم واقعيًا هناك حادًا للغاية. رأى نفسه فردًا لا نظير له: **بل أجازف بالاعتقاد بأني لست مصنوعًا مثل أي من الناس الأحياء**. ليس هذا فحسب. فقد رأى في تفرده أيضًا مستقبلاً أفضل للجنس البشري يحتذى به. شعر داخل نفسه بحقيقة داخلية، اعتقد أنه يستطيع أن يواجه بها الاغتراب الاجتماعي، أي الباطل الموجود واقعيًا، كانت الحقيقة، بالنسبة إليه، هي الطبيعية الأصلية التي يشعر بها في أعماق نفسه، والحرية من الاغتراب الاجتماعي والتوافق السلمي مع **الكينونة الكبيرة**. هذا ما شعر به في أفضل لحظاته، والتي كانت في الوقت ذاته أكثرها عزلة.

عند مونتاني كانت الإحالة على الذات ما تزال دفاعية، كان يهمه ألّا يصاب بعدوى اللاعقل العام. لكن مع روسو انتقل الفرد إلى الهجوم. هنا يعمل وعي ذاتي مهول وشعور عميق بالحريّة الخلاقة. مع ذلك لم يستطع روسو أن يعيش هذه الحرية ويَخبرها إلا فرديًا. إما بوصفها حرية خاصة أو بوصفها حرية جماعة موحدة في الحلم، حيث تختفي فيها الحرية الفردية. مشكلة روسو أنه كان يشعر بأن حريات الآخرين تلاحقه. بحث لنفسه هربًا منهم عن ملجأ في عزلة الكينونة الذاتية الخالصة، أو أخيرًا في الأوهام والتخيلات الشمولية للقربان المقدس الاجتماعي.

لا تكمن عبقرية ديدرو تحديدًا في قدرته على تحمل حريات كثيرة، بل في افتتانه بتعدد منظورات الحياة ومشاريعها. بالنسبة إليه، وُجِدت الحرية من حيث هي كينونةٌ وواجب بصيغة الجمع، بصورة واقعية ووبوصفها قيمة مبتغاة. رفض ديدرو اعتراض روسو القائل

إن الفـرد الحقيقـي هنـا، والمجتمـع الـكاذب هنـاك. المجتمـع اكتظـاظ، والفـرد كذلـك أيضًـا. لا يمكـن لمفهـوم أن يسـتنفد الأول ولا الآخـر بشـكل واف. مـن القالـب نفسـه، وانطلاقًـا مـن نقطـة أرخميـدس لا يمكـن فهـم شـيء. ولهـذا السـبب أصبحـت (**إنسـكلوبيديا**) ديـدرو مشـروعَ حياتـه. عيـون كثيرة وعقـول كثيرة تتطلـع نحـو العالَـم الـذي لا يقـف أمـام الواحـد بوصفـه كلّيـةً، بـل يكـون المـرء محتـوًى بـه دائمًـا.

لم يسـتطع ديـدرو أن يتصـور السـقوط مـن العـالم، روسـو اسـتطاع ذلـك بفـرح غامـر تـارة وبخـوف تـارة أخـرى. ديـدرو، هـذه العبقريـة الاجتماعيـة، اكتسـب مـن احتكاكـه الاجتماعـي غنـى خواطـره وأفـكاره التـي أعـاد تقديمهـا مـرة أخـرى بشـكل مسـرف. هكـذا تحـرك مـن خـلال المسـاحة الاجتماعيـة بوصفـه فـردًا متميـزًا، وحافـظ علـى نفسـه بـأن استسـلم، تائهًـا في بعـض الأحيـان وفوضويًـا ـ بارعًـا، مثـل ابـن أخـي رامـو.

كذلـك كان سـتندال فـردًا يتمتـع بمواهـب اجتماعيـة. لكنـه كان شـخصًا غرَضيًـا. إنـه معلِّـم التأثيـرات القصديـة، وهـو يحسـب بـذكاء تأثيـره في الآخريـن. في المجتمـع، يريـد أن يتحـرك بخفـة، مثـل سـمكة في المـاء، وأن يسـيطر علـى الفـن، كـي يسـتفيد مـن المجتمـع مـن غـير أن يُسـتَغل منـه. كان هـذا جـزءًا مـن مثالـه عـن الاسـتقلالية. وهـو يدعوهـا **الأنانيـة**. كان المجتمـع بالنسـبة إليـه مسـرحًا للشـهوات والأهـواء التـي لم يعـانِ منهـا كثيرًا، بـل وُضعـت في مشـاهد. لهـذا كان الأدب بالنسـبة إليـه الأنـس الاجتماعـي المضاعـف، حتـى ولـو كان موقنًـا أن جمهـوره وزمنـه لم يأتيـا بعـد.

صُنِـع فـرْد سـتندال كلـه مـن مـادة المجتمـع، وهـو لا يسـعى إلى أن يكـون شـيئًا مغايـرًا كليًـا. كان فـردًا لا يريـد أن يختلـف عـن الآخريـن، لكنـه يـروم أن يكـون أفضـل منهـم.

الفصل السابع

فرد كيركيغارد واكتشاف الوجود

في كانون أول/ ديسمبر 1847 كتب كيركيغارد ذو الأربع والثلاثين عامًا في يومياته: **مع مقولة "الفرد"، اتخذتُ في ذلك الوقت، حين كان كل شيء هنا في البلاد نظام ونظام، النظامَ هدفًا للهجوم عليه... مع هذه المقولة ارتبطتْ حكمًا أهميتي التاريخية المحتملة. ربما يُغيِّب النسيان كتاباتي سريعًا، كما حصل لكتابات كثير من الكتاب الآخرين. لكن هل كانت هذه المقولة صحيحة، وهل كانت تعمل على نحو جيد، وهل كنتُ هنا محقًا فيما رأيته، وفهمت على نحو صحيح أن هذا كان واجبي، حتى ولو لم يكن واجبًا مسرًا أو مريحًا أو مشكورًا على الإطلاق، وهل مُنِح لي ذلك، ولو في معاناة داخلية نادرًا ما يجري اختبارها أو في ضوء تضحيات خارجية لا يكون الإنسان مستعدًا لتقديمها في كل يوم: هكذا أنا وكتاباتي مع نفسي**(1).

لكن ما الذي يترتب على مقولة الفرد عند كيركيغارد؟ ما الذي كان يقصده أبعدَ من النزعة الفردية التي كانت سائدة آنذاك، والتي بموجبها يحق لكل فرد أن يُعامل بأهمية، لكن يجب على كل واحد أيضًا أن يحرص على أن يصنع شيئًا من ذاته وأن يُظْهِر ذاته بكيفية ما؟ لم يكن سهلاً تمامًا على كيركيغارد أن يضع هذا المعنى البدهي "للفرد" في ذلك الوقت في مقابل تعريفه الخاص.

في وقت تدوين يومياته، كان السؤال المحوري الذي يشغل كيركيغارد

يتركز حول ما معنى أن تكون حقيقةً مسيحيًا في مجتمع يُعَدّ، رسميًا واسميًا، مسيحيًا. جوابه: أن تكون مسيحيًا يعني أن تشعر بأنك، بوصفك فردًا، **وحيدٌ أمام الله**[2]. كان كيركيغارد مقتنعًا أن المسيحية، خلافًا لليهودية أو الإسلام على سبيل المثال، ليست دين قبيلة يتطلع إلى صياغة روحية وأخلاقية لجماعة ويخفي رابطها الداخلي، بل إن الوحي المسيحي يخاطب أصلاً فردية الفرد، يوقظها ويتحداها. المسألة تتعلق هنا بعمليات داخلية وإيمان ومحبة وخلاص، لا تبلغ الواقع إلا عندما يَخبرها الفرد فعليًا أيضًا ويُنجزها على الصعيد الداخلي.

يعي كيركيغارد إلى حدٍّ ما أن المسيحية أصبحت في تلك الأثناء أيضًا، وقبل ذلك بزمن طويل، دين قبيلة ودين دولة وشكلاً من الاجتماع الروحي وهي بذلك قضية سطحية، يتكيف معها معظم الناس من غير أن يتأثروا بها على نحو خاص. وهكذا رأى أن من واجبه أن يجعل المسيحية داخلية مرة أخرى، أي أن يجعلها فردية. يجب أن يستعاد معناها الأصلي الذي يضيع كليًا، كما في الدانمارك مثلاً آنئذ، عندما كانت العمادة البروتستانتية مرتبطة بالجنسية التي كانت تسقط عن المرء بمجرد إعلانه الإلحاد صراحةً. هذا الإيمان، بوصفه واجب المواطن في الدولة ومن ثمّ بوصفه مسألة أخلاق عامّة، يجب أن يُعاد فهمه وجوديًا. لقد كان كيركيغارد أول من استعمل مع التشديد هذا التعبير وصفًا لما يخص الفرد بالضرورة، والذي لا يصل إلا من خلاله إلى فرديته.

الفرد - كما ورد في يومياته التي سبق ذكرها - هو الباب الذي يجب أن يَعْبر من خلاله، من منظور ديني، الزمنُ والتاريخ والجنس البشري[3].

ربما يجب أن يعبر كل شيء من خلال مقولة **الفرد**، وكأنه يمر من خلال مُرشِّح (فلتر)، لكي يتمكن من إظهار معناه الحقيقي، إنما

ليس قبل أن يعبره سورين كيركيغارد نفسه. لكن ماذا عنه هو نفسه مع فرديته؟

بنظرة استرجاعية يرى كيركيغارد الأمر كما يلي: كان دائمًا خارجيًا، في المدرسة وبعد ذلك في الجامعة أيضًا. ألبسوه ملابس قبيحة من قماش خشن كان يكشط الجلد، ليس لأسباب تتصل بالتوفير، بل بالتقوى؛ وكان يتجول مثل فزّاعة، البنطال لم يكن طويلاً بما يكفي، ومتصلبٌ جدًا. وفيه لا يمكن للمرء إلا أن يتعثر في مشيته. وكان المعطف طويلاً جدًا، وواسعًا على الصبي النحيل. وكطالب انتقم، فيما بعد، لهذا الأذى الذي ألحقوه به حيث كان يتجول متبهرجًا مثل ببغاء. كانوا يهزؤن به، إلا أنه كان يشعر بتفوقه الكاسح عقليًا على زملائه من التلاميذ، وفيما بعد على رفاقه. وكان يستمتع بهذا التفوق، حين كان يلعب معهم، من غير أن يلحظوا هذا أحيانًا. وهكذا كان يعتبرهم مغفلين وحمقى. كذلك أيضًا، لم يسمح لنفسه ان يقول شيئًا عن معلميه. وعندما ضاق أحد المعلمين ذرعًا بردّ التلميذ المتمرد، وقال له: إما أن تذهب حضرتك أو أذهب أنا، أجابه ببرود: أنا أذهب! كانوا يعجبون بدعاباته وملاحظاته الهازئة والساخرة أحيانًا ويخشونها. كان ضعيف البنية جسديًا، أما عقليًا فكان حاضر البديهة. تعلم الحِجاج القوي على يد والده الذي ارتقى من ابن فلاح فقير إلى تاجر بضائع صوفية واسع الثراء في كوبنهاغن، تقاعد باكرًا، وقضى أيامه في التفكير والتأمل الديني الذي أقحم فيه ابنه الشاب. هكذا شعر سورين بكآبة والده الذي كان يخشى عقابًا لأنه ذات مرة، وهو فتى راعٍ يتنازع وحيداً مع قدره، لعن الرب من صخرة ضخمة في مرج يوتلاند. هذه الحكاية رواها الأب لابنه وزيّنها بتلميحات كئيبة؛ ربما لعبت ذنوب جنسية دورًا. يروي كيركيغارد في يومياته: **كان هناك أب وابن. كلاهما كان موهوبًا جدًا عقليًا، وكلاهما كان ظريفًا وخصوصًا**

الأب. كل من عرف منزلهما وجاء إليه كان يجده بالتأكيد منزلًا مسليًا. عادة ما كانا يتناقشان مع بعضهما حصرًا ويتحدثان معًا بصفتهما عقليين جيدين، من غير أن يكونا أبًا وابنًا. في مرة نادرة، عندما نظر الأب إلى الابن ورآه مهمومًا، وقف أمامه هادئًا وقال: يا طفلي المسكين، أنت تمضي إلى يأس كامن. (آه! لكنه لم يسأله أكثر من ذلك أبدًا. ولم يكن يستطيع ذلك، لأنه هو نفسه أيضًا مضى إلى يأس كامن)[4].

عاش الأب حياته في انتظار دائم لكارثة قادمة، وفسَّر الموت المبكر لبعض أطفاله عقوبة. كذلك كان يحسب أيضًا حساب إفلاس تجارته، وأثّر فيه تأثيرًا فظيعًا، أنه كان في الانخفاض الكبير لقيمة النقود في عام 1813 من المحظوظين القلّة الذين لم يخسروا ثروتهم. الله يحافظ عليه أحيانًا - هكذا كان يفكر - إلا أن العقوبة سوف تحل به بالتأكيد، وربما ستلحق أيضًا بسورين الذي قَدِم إلى العالم في سنة الإفلاس العام. كان سورين بالنسبة إلى والده مرشحًا للموت، وقد استبطن في داخله بالفعل التوقع البائس للأب، وحَسِب فيما بعد أنه لن يعيش أكثر من أبيه.

كان سورين، الموهوب والواعد كثيرًا أصغر أخوته السبعة، والأثير لدى أبيه الذي كان يحيطه بالرعاية. وفيما بعد تسامح الأب معه في بعض الأمور أيضًا، وكان يدفع ما تراكم عليه في مرحلة ولعه بالتأنق من ديون لدى الخياطين وأصحاب المكتبات، ومحلات بيع السجائر والمطاعم ومحلات الفطائر والحلويات.

في مطلع دراسته الجامعية ألقى كيركيغارد بدايةً نظرة على جميع الكليات، وأغضب رفاقه وأساتذته أيضًا لأنه سرعان ما بدأ بتعليمها. وفي النهاية استقر على الفلسفة واللاهوت. هذا كله كان يسيرًا، ويسيرًا جدًا، عليه. **الكآبة** التي ورثها من أبيه والتي قال عنها إنها مرافقه

الدائم، لم تستطع أن تتحمل هذه **السهولة** إلا بصعوبة. كان لا بد من أن يحصل شيء ما.

في صيف 1835، غادر كوبنهاغن فجأة وعمره اثنان وعشرون عامًا، وسافر إلى قرية صغيرة في شمال سيلاند تدعى جيلليلي حيث أمضى فيها عدة أسابيع، في النهار كان يتجول وحيداً، وفي المساء كان يكتب كالمهووس. انسحب إلى هناك بقصد أن يذهب إلى ذاته. ما كان يريده: أن يعثر في زوبعة الممكنات التي كان قد أدخل نفسه فيها حتى الآن بشكل غير ملزم وعلى نحو تجريبي، أخيراً على ما هو واقعي بالنسبة إليه ويدركه. شعر بهذه الأسابيع التي شرع فيها أيضًا بكتابة يومياته وكأنها وقفة. عندما... **أُحاول التوصل الآن إلى حلٍ مع نفسي بشأن حياتي، فإنها تبدو لي مختلفة. ومثلما يستغرق الأمر وقتًا طويلاً، قبل أن يتعلم الطفل تمييز نفسه من الأشياء... كذلك يتكرر المظهر نفسه في مجال روحي أرقى**[5].

يريد تعلّم أن يرى نفسه منفصلاً عما يقوم به حاليًا، ويحب أن يستحوذ مرة على ذاته كليًا لذاته، وينبغي أن يتبين بعدئذ ما تكون عليه حالته. إنه يشعر أنه مع فطنته السريعة ضائع تمامًا في عالم من المعارف التي لا تعنيه في شيء حقيقةً. يبدو له كما لو أنه اشترى منزلًا كبيرًا لا يريد أن ينتقل إليه. لكن ما الذي يريده الآن؟ **ما ينقصني فعليًا هو أن أتوافق مع نفسي على ما ينبغي عليّ فعله، وليس على ما ينبغي أن أعرفه.** لديه ما يكفي من الحقائق غير الملزمة، إنه يبحث عن حقيقةٍ وجودية، عن فكرة **أريدُ أن أعيش وأموت من أجلها**[6].

مثل هذه الفكرة لم تظهر له بعد حتى الآن. **سخرية حياته**[7] التي أتاحت له أن ينزلق فوق كل شيء، ومن ثمّ أن يلعب في كل شيء، يشعر بها في غضون ذلك أمرًا يثير الريبة. ما ينقصه: التصميم! لكن لأجل ماذا؟ لأجل الفردية الخاصة؟ لكن كيف يكون ذلك ممكنًا، إذا كان

المرء لا يزال غير قادر البتة على **فهم ذاته داخليًا؟**

في هذه التأملات التي تدور حول اكتشاف الذات يبرز أول مرة مفهوم **الفعل الداخلي**. المسألة لا تتعلق بـ "ماذا"، بل بـ "كيف"، بالشدة والحماسة، وبإنجاز شيء داخليًا وليس بتصوره فحسب. **سأحاول الآن أن أثبت نظري بهدوء على نفسي بالذات، وأبدأ بالفعل داخليًا؛ إذ سأكون، من خلال ذلك فحسب، قادرًا على أن أدعو نفسي "أنا"، بمعنى أعمق، تمامًا كما يسمي الطفل نفسه "أنا" مع أول فعل يقوم به بوعي**[8].

تسنح الفرصة لـ **فعل داخلي** بعد عامين، أي في عام 1837. ويقع في حب ريجينا أولسن ذات الأربعة عشر ربيعًا. هنا توجد الآن شدّة وحماسة وتجربة داخلية، تنتزعه فجأة من التشتت **وعدم التحديد**، وتجعله مصممًا على ريجينا، وتضغطه في مجال كثيف داخليًا، يشعر به في النهاية مثل "أنا" حقيقية، ربما ليست مصمّمة بعد، لكنها بالتأكيد منفتحة. لكن هل كان يفعل داخليًا، أم يحصل هنا شيء ما معه فحسب؟ هو يسمي ذلك **تشابك**[9] وجودها في وجوده. تحاشى لمدة قصيرة الفعل الخارجي. من الطبيعي أن الفتاة لا تزال صغيرة جدًا، لهذا السبب وحده يجب عليه أن ينتظر. عليه بدايةً أن يكمل دراسته. لكن قبل ذلك، في آب/ أوغسطس 1838، يتوفى والده الذي كان سيرحب جدًا بارتباطه بريجينا. عندما أنهى كيركيغارد في صيف 1840 امتحانه، وأصبح جاهزًا لمهنة مدنية، سواء كقس أو أستاذ جامعي، يقرر أخيرًا أن يترجم قصته مع ريجينا من الاستبطان الداخلي إلى الفعل الخارجي. خطبها على نحو مباغت تقريبًا. يصف كيف حصل ذلك في يومياته في وقت لاحق: **في صيف 1840 أجريت الامتحانات الرسمية في اللاهوت... في 8 أيلول/ سبتمبر، خرجت من البيت حازمًا أمري على اتخاذ قرار بشأن كل شيء. التقينا**

في الطريق أمام بيتها مباشرة. قالت: لا أحد في البيت. كنت من الجسارة بحيث أفهم عبارتها دعوة إلى الدخول، وهو ما كنت أحتاجه. صعدت معها إلى الأعلى. هناك وقفنا وحدنا في غرفة المعيشة. كانت مضطربة بعض الشيء. رجوتها أن تعزف لي قليلاً، كما كانت تفعل عادة. إنها تفعل ذلك، لكنني لا أريد أن أنجح. عندها آخذُ فجأة كتاب النوطة، وأغلقُه من غير حدّة، وألقي به بعيدًا عن البيانو، وأقول: "آه، ماذا تهمني الموسيقا؛ أنتِ من أبحث عنها، أنتِ من أبحث عنه منذ عامين". ظلّت صامتةً. وفيما عدا ذلك، لم أفعل شيئًا لكي أغويها؛ لا، بل حذرتها مني أنا بالذات، ومن كآبتي وكمدي... ظلّتْ صامتة... صعدت مباشرة إلى مجلس الدولة (والد ريجينا). أعلم أنني كنت في خوف رهيب من أن أكون قد أثّرت فيها أكثر مما ينبغي... [10] وافق مجلس الدولة، إلا أنه ترك القرار النهائي لابنته. في اللقاء التالي أعطتْ ريجينا موافقتها.

في 10 أيلول 1840 تمت الخطوبة، وهو ما ندم عليه كيركيغارد بعد يوم واحد، وكان أكثر ما يريده الآن هو أن يفسخ الخطوبة ويعيد كل شيء إلى ما كان عليه. إلا أنه لا يجرؤ على ذلك. ينتظر عامًا. رسائل كثيرة تمضي في الاتجاهين. رسائله في بعض الأحيان وداع غير مباشر، كما حين يكتب أن رسائله سوف تكون في القريب العاجل **ممثلاتُ زمنٍ ولّى**[11]. إنه يقوِّض الحاضر، عندما يَنظر إليه انطلاقًا من مستقبل متخيل. حافظ عامًا كاملاً على الخطوبة التي كان هو نفسه قد ودّعها داخليًا منذ زمن طويل. في 11 آب/ أوغسطس 1641 يعيد إليها خاتم الخطوبة، ويكتب: **انسي قبل كل شيء من يكتب هذا هنا، وسامحي إنسانًا وإن كان يستطيع فعل شيء في الحال، لكنه غير قادر على إسعاد فتاة**[12].

ريجينا في يأس من أمرها، وكيركيغارد يعي ذنبه. يكتب في يومياته:

التفكير في الخروج من شخص أصعب بكثير من **التفكير في الدخول** إليه، وبكلمات أخرى: الخطوبة كانت لعب أطفال، فسخ الخطوبة يتطلب بطولة. كي يحافظ على ريجينا، يريد أن ينفصل عنها، بحيث تستطيع أن تشعر بنفسها منتصرة. يقدم نفسه بوصفه مخلوقًا ذميمًا وصاحب صولات وجولات في الغرام، حتى تستطيع أن تراه غير جدير بها. إنه يلمح إلى غراميات لا وجود لها.

كافحتْ لمدة من أجله، ثم أصابها المرض. إلا أنها سرعان ما أعطت موافقتها لموظف مرموق في الدولة كان قد تقدم للزواج منها سابقًا. أصاب هذا كيركيغارد بالكدر، لكنه خفَّف عنه أيضًا. كان الزواج مستحيلاً - يكتب في يومياته بنظرة استرجاعية - لأنه **ما كان ليستطيع أن يحصل على النزاهة الضرورية بشأن المدة السابقة. لكن إذا كان عليَّ أن أوضح، فيجب أن أسرّ إليها بأشياء مخيفة، علاقتي بأبي وكآبته، وبالليل الأبدي الذي يفوح من الأعماق، وبضلالي وشهواتي وفجوري التي ليست بنظر الله مشينة؛ فقد كان هناك خوف دفعني إلى المضي في التيه والضلال**[13].

لم يجرؤ هنا في يومياته أن يصبح أكثر وضوحًا. لم يتطرق الحديث إلا إلى الكآبة التي انتقلت إليه من الوالد، وإلى مشاعر الذنب بشأن الفجور المشار إليه، واستحالة أن يكون منفتحًا كليًا إزاء ريجينا. ولهذا - كما يكتب - يرتعد خوفًا من الزواج.

لكن لا يزال هناك دافع آخر واضح جداً: لم يكن كيركيغارد يريد أن يخسر حريته واستقلاله اللذين كانا يرتبطان بالنسبة إليه بوجود الكاتب، حتى ولو كان يتوق من ناحية أخرى إلى إيجاد موطئ قدم في الحياة البرجوازية الطبيعية.

هو يشعر، بوصفه كاتبًا في المقام الأول، أنه فرد حقيقي. أما بوصفه زوجًا، فهو مثل كل الآخرين.

هـذا التـوق المـزدوج، التـوق إلى الطبيعيـة وإلى الأمـان تحـت سـقف **العـامّ** مـن ناحيـة، وإلى الفرديـة غير المقيّـدة مـن ناحيـة أخـرى، هـو موضـوع كتابـه الضخـم الأول الـذي جعلـه دفعـة واحـدة مشـهورًا، أي كتـاب **(إمّـا-أو)**.

كتـب هـذا الكتـاب في وقـت فسـخ خطوبتـه، وهـو يدافـع عـن الـزواج مـن حيـث هـو تحقيـق موقـف حياتـي أخلاقـي صـادق، لا يلـزم بعـدم اللعـب مـع الحريـة فحسـب، بـل وبتحمـل المسـؤولية أيضًـا. وهـذه - في رأيـه - هـي الإنسـانية الناضجـة فحسـب. بهـذا الدفـاع عـن الـزواج المتألـق فلسـفيًا الـذي يقـوم بـه مؤلـفٌ فـرّ لتـوه مـن الـزواج يتبـع نهجًـا مشـابهًا لروسـو في كتابـه التربـوي **(إميـل)** الـذي كتبـه بعـد أن أودع خمسـة مـن أطفالـه في بيـت للقطـاء.

يكمـن محـور القسـم الثانـي، أي الدفـاع عـن الموقـف الحياتـي الأخلاقـي وعـن الـزواج، في أن هنـا شـخصًا فـردًا يتـزوج ويتحمـل المسـؤولية؛ ويختـار الحيـاة الطبيعيـة البرجوازيـة. فبوصفـه فـردًا، يأخـذ موقفًـا ضـد العزلـة. إنـه لا يريـد أن يتميـز عـن الآخريـن في عـادات الحيـاة الظاهـرة، لكـن علـى النقيـض مـن ذلـك، تضـع شـخصية الجمـالي في القسـم الأول كل رهانهـا علـى هـذا التميـز والاختـلاف. أحدهمـا يريـد أن يكـون أصليًـا، ولا نظير لـه، ومتفـردًا، والآخـر يعيـش في الظاهـر حيـاة عاديـة، بيـد أنـه علـى الصعيـد الداخلـي إنسـان الحـزم الوجـودي القـوي.

كتـاب **(إمـا-أو)** يحتـوي علـى كتابـين في واحـد، وبالإضافـة إلى ذلـك أيضًـا يظهـر مؤلّـف باسـم مسـتعار كناشـرٍ سـاقت - بحسـب الروايـة الخياليـة - المصادفـة البحتـة المخطوطتـين إلى يـده. أحـد الكتابـين نسـب إلى A والثانـي إلى B، الأول جمـالي، وشـاطر شـهواني-متكلّف، والثانـي - كمـا قلنـا - زوج، وموظـف رسـمي، وإنسـان صـارم أخلاقيًـا. كل منهمـا يرتكـس للآخـر، وينتقـده ويعارضـه. الجمـالي مـن ناحيتـه ناشـر مخطوطـة، تسـمى "يوميـات الغـاوي"، وفيهـا يتجـذر الموقـف الحياتـي الجمـالي إلى حـدّ أن A نفسـه لا

يريد أن يتحمل المسؤولية عنها. هو إذًا نصٌ في خزانة مقفلة، قام مؤلفه الأصلي كيركيغارد بفصله إلى ثلاثة مستويات.

في هذه الـ "يوميات" يظهر نموذج الغاوي الخبيث والمفكر الذي لا يحب الفتاة، بل يحب قواه الغاوية التي يطلقها بمهارة في العمل. تدور المسألة حول الاستيلاء على فتاة وإغوائها، لكنها تتعلق حقيقة بسلطة، سلطة خالية من الضمير وتحب ذاتها. في بناء أفكار الكتاب كله، يوجد هنا الوضع المتطرف للجمالي، وكذلك أيضًا ملامح من كيركيغارد نفسه الذي تخلى حقيقةً في النهاية عن فتاةٍ ببعض الخبث. بيد أنه لا يمكن الحديث صراحة عن حكم على الذات، يضاف إلى ذلك أن هذا **الغاوي** صعد بأسلوب رائع للغاية إلى الشيطاني.

كل شيء معقد للغاية ومتهاوٍ بشكل مثير للسخرية، ويعيش من القلق الرومنطيقي على الطبيعية ومن الإرادة المتحررة من الأخلاق، لأجل الاستقلالية اللعوبة. في فصل "الاقتصاد المتبادل" طوّر A، أي الجمالي، نظريته في فن الحياة التي يكمن سرها في العشوائية المتعية بوصفها حرية غير مقيدة تحوم فوق الوجود وتتجنب **الانغماس في** علاقات الحياة الفردية، كالمهنة أو الزواج. من يتخلى عن هذه الحرية والحركية - بحسب A - يقع لا محالة تحت سلطان الملل. إنه العدم الذي يهدد بالقضاء على كل شيء. **الملل يرتكز على العدم الذي يلتف من خلال الدازاين، ودواره يشبه ذلك الدوار الذي ينتابنا إذا ما نظرنا إلى قاع لا قرار له**[14]. الثقافات والعادات ليست في النهاية سوى تلهية وتشتيت وتجهيزات وقائية ضد العدم الذي يتهددنا. الجمالي يعرف هذا، ويعيش بلا أوهام، ويستفيد من الفرص العابرة، ومن لحظات الإحساس الشديد التي لا تدوم ولا تشكل أرضية حياة مستقرة. يعرف فنّان الحياة الجمالي أنه ليس هناك معنى عامّ، يتعين على المرء أن يخضع له ويتلقى منه القوة، هناك فقط معنى يصنعه

المرء بنفسه، ويقوم عليه وحده ومن غير أن يستطيع الاعتماد على الآخرين. أي بوصفه فرداً. الجمالي يتحاشى الجماعة، ولا يتشارك معها، وما يتفاخر به هو تميزه عن غيره. فالأمر يتوقف على الأصلية. يعيب الجمالي على الأخلاقي أنه يتشارك مع الآخرين، وأنه يحتاج فيما يبدو إلى متكئات ونظم معيارية، والتزامات وقيود. يَعُدّ الجمالي نفسه حراً، والأخلاقيَّ تابعًا.

أما الأخلاقي فعلى العكس. العضو المشرِّع والزوج المخلص B يطالب أن يعيش شكلاً جذريًا من الحرية. وهذه الأخيرة ليست، كما هي عند الجمالي، رغبة متبدلة ومتعة وانتهازًا للفرص. الجمالي رهين ما هو متاح. المركز ليس فيه هو نفسه. يختلف الأخلاقي الذي لا يجذبه شيء آخر، بل يجد أسبابه في ذاته. أحدهما يستمتع، ويكتفي بترك الأمور تحصل، أما الآخر فيفعل شيئًا. الأخلاقي يصور ذلك على مثال الحب. الجمالي - كما يصرح - يستطيع في الحقيقة أن يحب نفسه فحسب. إنه لا يصل بالأمر إلى الإخلاص ومن ثم إلى الحب الحقيقي، لأن الإخلاص لا ينتقل إلى الواحد مثل إحساس الحب، فعلى المرء أن يقوم به، الإخلاص له علاقة بالحزم والثقة. يراهن الجمالي على اللحظة التي يعرف كيف يستفيد منها، أمّا الأخلاقي فرهانه على الاستمرارية التي وقع اختياره عليها.

اتخاذ القرار عمومًا هو الأمر الحاسم بالنسبة إلى الأخلاقي. الأخلاقي يختار الاختيار. هو مستعد لأخذ هذا الطريق، وليس الطرق الأخرى، ولا أيضًا كل الطرق المحتملة في الوقت ذاته. إنه يقرر أن يتحول من إنسان الممكن إلى إنسان الواقع. فنحن نرغب في أن نظل مالكين لكل الممكنات التي ندعوها اليوم خيارات. نريد أن نبقى أسياداً على ممكنات أفعالنا. يبدو الواقع إزاء ذلك تضييقًا، ذلك أنه يخفض الممكنات. إنه ما يتبقى بعد أن يُسحب ثراء الممكنات عبر خرم إبرة

الاختيار. بيد أن الواقع ، في أي حال، حقيقي على الأقل، وليس مجرد إمكان. من المنتظر أن يقحم الواقعُ الذي وقع عليه الاختيار الواحدَ في المنطق المستقل للوقائع، حتى لو كان هو نفسه من صنعه. ما يغدو فعلاً نهائيًا، يجب تحمل مسؤوليته. فطريق إرجاعه إلى مجرد إمكان مغلقة. فالفعل لا يمكن اعتباره وكأنه لم يحدث. لكن في المقابل يكون المرء بهذا وحده قد جاء إلى العالم على نحو صائب. القرارات، ومن ثمَّ الأفعال المرتبطة بها، تقود الخيوط الخاصة في نسيج الواقعي الذي لا يمكن التكهن به، لكن أيًا يكن فهو خيط خاص. نترك أثرًا ونكون ملحوظين. الموقف الجمالي من الحياة ـ وفق قرار الأخلاقي ـ يتجنب هذا التحقيق للحرية، يتجنب هذه الكينونة ـ الواقعية وما يرتبط بها من تحديد والتزام. أمّا بالنسبة إلى الجمالي، فلا يزال من الممكن أن يكون كل شيء مغايرًا، وأن يعني شيئًا آخر. إنه يحافظ على غنى الممكنات، ويجفل من الواقع.

الجمالي يريد، بوصفه فردًا أصليًا، أن يمارس تشكيل ذاته الحر، إلا أنه مدفوع من رغبته ومن قوى الجذب الخارجية. الأخلاقي لا يريد أن يُنظر إليه على أنه شيء خاص، إنه أقرب إلى أن يكون غير لافت للانتباه وعادي، لكنه شخص اختار ذاته، ولهذا السبب يمتلك مادةً وجودية.

الجمالي يريد كل شيء ويفقد ذاته. الأخلاقي يتخلى عن كل شيء ويختار ذاته مقابل ذلك.

عندما نُشر في صيف عام 1843 كتاب (إما ـ أو)، لم يبق الجمهور طويلاً في شك حول الجهة التي كان كيركيغارد ينتمي إليها . كان شخصًا معروفًا في المدينة، عرفه الناس شخصًا منفردًا وغريبًا، وفائق الذكاء وخفيف الظل، مع سلوك مولع بالتأنق. أي جمالي، كما يرد الجمالي في الكتاب. يتفق مع ذلك أيضًا، أنه ـ كما كان معروفًا في كل المدينة ـ تخلى عن خطيبته. لا، من المؤكد أنه في تلك الأثناء لا

يمكن أن يُعَدّ ظاهريًا إنسان شكل الحياة الأخلاقي. بيد أن المسألة أصبحت أكثر غموضًا وضبابية بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا قد قرؤوا الكتاب بتمعن أكبر. صُوِّر الجمالي على أنه غاوٍ، لكن الأخلاقي صُوِّر أيضًا على طريقته. ما مدى جدّية المؤلف مع جدّية الأخلاقي؟ في أي حال، بقدر ما هو واضح: لو كان المنظور الكلي جماليًا، لوجب أن يكون العنوان: "كذا-وكذا أيضًا"، لأن الموقف الجمالي يتجنب حدّة وقطعيّة "إما-أو". هذا العنوان يلوح بجدية أخلاقية.

لكن ما الذي تعنيه على وجه الدقة كلمة: جدِّية؟

جواب الأخلاقي أن الجدِّي هو ما يمس وجود الفرد فعليًا، إنه ما يمكن أن يحيا الإنسان منه ويموت. يدور الكتابان اللذان ظهرا بعد عام من كتاب (إما-أو)، أعني (**فتات فلسفي**) و(**ملحق غير علمي**) التابع له، حول مشكلة الجدِّية هذه. تميل التأملات العلمية والجمالية - كما ورد فيهما - إلى **هجران الوجود الذي يقدّم باستمرار الفردي**، في حين أن الصعوبة الحقيقية تكمن في **بلوغ الوجود** [15]. من السهل جدًا الاستغراق في أفكار تجريدية والغرق في مشاعر لا يعرف المرء بدقة إن كانت أفكاره ومشاعره الخاصة. و من السهل على العموم أن يكون المرء في غير مكان وليس مع ذاته، كما على سبيل المثال عندما يكون بين الجمهور أو في النشاط الاجتماعي، حيث ما يفكر به "الشخص" ويشعر به ينطبق عليه: لا أحد هو ذاته، وكل واحد مثل الآخر.

كل ذات تختلف عن غيرها، وهذا أمر بدهي. هذا هو الاختلاف الذي يُدرَك من الخارج. وحيث أن الذات هي علاقة ذاتية يتوقف الأمر على ما إذا كان المرء يحقق لذاته حقيقة أنه فرد، متميز، ولا ينوب عنه أحد. وهذا، بلا ريب، ليس أمرًا بدهيًا. يتعين على المرء أن يفكر في ذاته انطلاقًا من الكلّ، وفي هذا الأمر كان كيركيغارد معلمًا. يضاف إلى ذلك أيضًا وضعه الاجتماعي، وحياته بوصفه شخصًا يعيش من

عائدات ممتلكاته وليس عليه أن يعمل من أجل كسب قوت عيشه، وهذا ما حرَّره من إكراه أدوار الحياة المهنية المألوفة. لكن من يكون غير محدّدٍ اجتماعيًا بهذا الشكل، قد يبدو له هذا أيضًا خواءً يزيد الحاجة إلى تحديد الذات. ربما يكون هذا معذبًا ومؤلمًا إلى حد بعيد. دوَّن كيركيغارد في يومياته: **كلا، لكن مع فطنتي وكآبتي، وفوق ذلك مع المال! أوه، يا له من تحريض على تطوير كل عذابات تعذيب الذات في قلبي**[16].

هذا **التعذيب الذاتي** من الفطنة والكآبة والتخفف من الهموم المالية سوف يزداد بعدئذٍ أكثر من خلال الدافع الديني، ومن خلال علاقة بالله متطلبة جداً.

يجعل الله الإنسان فرداً بطريقة جذرية. هذا هو جوهر تجربة كيركيغارد الدينية. فأمام الله أولًا، أي في الإيمان، يُستدعى المرء إلى ذاته بصدق. في (**خوف ورعدة**)، الكتاب الثاني لكيركيغارد، هناك تأمل بشأن السهولة الموهومة التي **يتجاوز بها المرء الإيمان**[17]. من يتجاوز الإيمان، يكون مقتنعًا بأنه وصل أخيرًا الى الواقع. إلا أنه خسر - بحسب كيركيغارد - قدرته على الإخلاص. يرتاح للحقائق المزعومة، ويفقد ذاته في ذلك، أو يبقى متقوقعًا داخل ذاته مغلوبًا على أمره. الإيمان، بوصفه إخلاصًا وتسليمًا، ليس نوعًا من قناعة يتشاركها المرء مع الآخرين، وليس مجرد طقس جماعي؛ وهو لا يُستَنفد في أفعال خيِّرة وقناعات صائبة أخلاقيًا، يحقق المرء من خلالها سمعةً. يمكننا القول إن الإيمان، بالنسبة إلى كيركيغارد، فعل عامودي، يمكن لكل فرد أن يقوم به بمفرده تمامًا، من غير ضمانة أفقية. الإيمان إذًا ليس عمل جماعة، وينبغي أن يكون المرء قادرًا عليه بمفرده، وأن يمثل أمام الله وحيداً.

يروي كيركيغارد ويؤول بقوة حكاية كيف كان إبراهيم الذي يعتقد أنه سمع

أمر الله على وشك أن يضحي بابنه اسحق؛ ما يصور هو عملية عزلة في الإيمان رهيبة. فإلى ابراهيم وحده توجه الصوت، لم يسمعه أحد غيره، وهو لهذا لا يستطيع أن يُفْهِم أحداً ما الذي يفعله. يبقى وحيداً مع فعلته. وكذلك أيضًا يبقى وحيداً بمعنى آخر؛ لأن هذه التضحية لو تمّت لخالفت كليًا ـ بحسب كيركيغارد ـ **العامّ** في الفهم الأخلاقي المألوف. **لكن ما الذي يفعله من يتخلى عن العامّ، لكي يقبض على شيء أسمى، ليس عامًا؟** [18] في هذه الحالة، إنه ـ كما يقول كيركيغارد ـ يرتكب جريمة، إنه سيقدم على ذبح ابنه. كيف يمكن أن يكون هذا شيئًا أسمى؟ قول الملاك الذي أمر بوقف المذبحة الإنسانية لا لبس فيه ولا غموض. **لا تمدَّ يدك إلى الغلام، ولا تفعل به شيئًا، لأني الآن علمت أنك خائف الله فلم تمسك ابنك وحيدك عني**[19].

إذًا، يُحسب الانصياع لله فضلاً لابراهيم. غير أن هذا بسيط للغاية، إذا ما نُظر للأمر بمبالغة انطلاقًا من الخاتمة، عندما يرفض الله ثانيةً الأضحية التي كان قد طلبها في البداية. يبقى مستنكرًا، أن يكون الله قد حثَّ بذريعة تقديم التضحية على جريمة قتل وأن يكون إبراهيم مستعدًا لارتكابها. لكن لدى كيركيغارد تفسير آخر. أليس من الممكن ألا يكون موضوع الاختبار انصياع إبراهيم وحده، بل تعريضه لغواية، إن كان يظن أن ربه قادر حقًا على أن يطلب ما لا تطلبه إلا الأوثان وحدها، أي تقديم البشر أضحيات؟ كيركيغارد، إذًا، ليس أمام ناظره نهاية طيبة للحكاية فحسب، بل يتعمق بإلحاح في تلك اللحظة، لأن إبراهيم، وحيدًا مع ربّه، قد سلّم أمره أعزلَ لهذا الالتباس الذي لا يسبر غوره. هل ما يُختبر هو انصياعه أم صورة الرب عنده؟ لو كان أمر الربّ واضحًا كل الوضوح، لما اضطر إلى أن يخفيه عن زوجته وعبده وولده. لكنه صمت. استعداد إبراهيم لذبح ولده لا يمكن تسويغه من خلال أي أرضي، ولا من خلال عقل أو أخلاق. لكن إذا

كان هذا أمر الربّ، فعندئذ ستكون المسألة متصلة برب لا يقف فوق الأخلاق فحسب، بل يصفعها على وجهها.

يتم القفز بصورة درامية فوق الإنسانية المعهودة، لكن يبقى من غير المؤكد، إن كان يُرفع هنا من شأن الإنساني أو يُخفّض. بالنسبة إلى كانط، كانت القضية واضحة. فهو يعتبر هذه الحكاية مثالاً على **وهم ديني وعبادة مزيفة**. الأمر الذي يريد ابراهيم أن يكون قد سمعه هو إما **خدعة من الشيطان** أو أن مصدره **قدرة التخيل**[20]. غير أن كيركيغارد يترك الأمر عند التجاذب الوجداني الذي يصعب احتماله. ابراهيم هو الاثنان معًا، بطل الإيمان وقاتل محتمل، ولأنه الاثنان في وقت واحد، فإن هذه الحكاية **لا تثلج الصدر**، بل لعلها توقظ أكثر الخوف مما يقدم المرء عليه. والإنسان تحديداً، مثل ابراهيم، وحيداً تمامًا مع ربّه، منفصلاً عن المعهودات والأخلاق الملزمة، فهو إذاً منعزل بطريقة فظيعة يصعب احتمالها، إذا ما تجرأ المرء على **قفزة الإيمان**.

القفزة، بالنسبة إلى كيركيغارد، نوع مهم من **الفعل الداخلي**، ومن ثمَّ من الحرية. حدثُ **القفزة** يعارضه كيركيغارد بمفهوم السببية في العلوم الطبيعية من ناحية وبمفهوم **التوسط** الهيغلي. السببية هي الضرورة التي بموجبها A يتبع B وكيف. وهذا يعني أن الطبيعة لا تقوم بقفزات. هنا يوجد سياق يستبعد من كافة النواحي الحرية. وكان النوع الآخر في زمن كيركيغارد، لفهم **السياق من كافة النواحي**، **هو التوسط الهيغلي**. عندما **يُتَوسط** شيءٌ بشيء آخر، تنشأ علاقة مشروطة، ليست وثيقة وقطعية كما في السببية، لكنها موضوعية جداً لكي ترفض الفجائي، والعفوي والتعسفي البحت. كذلك أيضًا لا يقوم العالم الجدلي للتوسطات بأي **قفزات**.

القفزات الغريبة تحصل لكيركيغارد، عندما يقبض الإنسان الفرد الموجود على حريته، وذلك حين يختار ويقرِّر. مع كل قرار يتخذه،

هنـاك قفـزة، قـد تكـون كبـيرة أو صغـيرة. كلمـا كانـت الحيـاة المعيشـة فرديـة أكثـر، كانـت أكثـر تقطعًـا وقفـزًا. هـذا التغيير الـذي يتحـدّد ذاتيًـا يقـدم جوابًـا عـن الأذى الشـخصي الـذي يُلحقـه التغيـيرُ الفجائـي.

القرار بوصفه قفزة هو، بالنسبة إلى كيركيغارد، ببساطة الحالة الوجودية. هـذا التفسـير للحالـة الإنسـانية سـوف ينقلـه إلى النزعـة الوجودية للقـرن العشـرين، لكـن مـن غـير المعنـى الإيمانـي المسيحي لهذه القفزة.

إلى أيـن يقفـز المـرء الآن إذًا، عندمـا **يقفـز** مسـيحيًا؟ القـاع عميـق وواسـع ـ كمـا قـال ليسـينغ مـن قبـل ـ والعـبء ثقيـل: في المسـيح تحـول الله إلى إنسـان، وفي المصلـوب قُـدِّس الإنسـاني في شـكل معـذب وبائـس. بهـذا يريـد أن يؤمـن كيركيغـارد.

هـو يميـز نوعـين مـن الديـن. أحدهمـا يقـوم علـى مبـدأ الهويـة، والآخـر علـى نزعـة ثنائيـة. ديـن الهويـة لا يحتـاج بالضـرورة إلى وحـي. تجربـة عميقـة وفكـر عميـق يكشـفان الإلهـي في العـالم وفي الـذات نفسـها. بـين العـالم والشـفافية لا توجـد هـوّةٌ يجـب تجاوزهـا. هـذه في العصـر الحديـث ديانـات العقـل الـتي تفسـر الإلهـي أخـيرًا علـى أنـه أخـلاق مصعَّـدة، لكنهـا دنيويـة، وتجعـل الإلهـي في نهايـة المطـاف نافـلاً. بيـد أنهـا أيضًـا ديانـات أكثـر تأسيسًـا في الشـعور، تجـارب الوحـدة الصوفيـة. إنهـا إذًا ديانـات الهويـة.

ديانـة النزعـة الثنائيـة تعـرف الهـوّة الـتي يمكـن جسـرها مـن خـلال تدخـل الإلهي، على سـبيل المثال من خلال ظهور المسـيح، ابن الله. يعتنق كيركيغارد هـذا النمـوذج مـن الديـن، ولهـذا السـبب يـرى الإيمـان قفـزةً. يجـب علـى المـرء أن يقفـز رجوعًـا إلى زمـن المسـيح نفسـه. وهـذا يعـني **خلافـة**.

وهـذا طبعًـا **حماقـة**، قياسًـا بمبـدأ الواقـع العقلـي وبالإيمـان الجديـد المتقـدِّم. لهـذا السـبب، لا يخـدم هـذا الديـن ـ بحسـب كيركيغـارد ـ أيضًـا

الإصلاح التدريجي للعالم، بل يخدم أكثر في الخروج منه. إنه اغتراب عن العالم، وإعراض عن العالم. إنه لا يكتفي بالآمال المعقودة على خلاص ماورائي، أو على حياة ممتلئة بعد الموت. هناك الآن سلفًا لحظات يشعر فيها المؤمن بالخلاص؛ وهذا ما كان يعنيه يسوع بكلامه عن **مملكة السماء الداخلية**. وعليه يمكن أن يكون الخلاص معطى سلفًا الآن، في الإيمان، إذا ما تجاسر المرء على القيام بالقفزة. ولهذا فإن الخلاص ليس مجرد وعد، بل تجربة، وليس مجرد معرفة ضئيلة، بل هي تحول الإنسان الداخلي.

غير أن مشكلة كيركيغارد الكبرى تتمثل الآن في أنه لم يكن في معظم الأوقات مؤمنًا، بل شاعر الإيمان. قوة مخيلته الدينية كانت ـ وهو يعرف ذلك ـ طاغية: كان بمقدوره أن يصف ويفكر في الحالة وصولاً إلى أدق تفصيل، عندما يهمُّ بالقفز. وكان أيضًا يستطيع بشكل جيد أن يتصور كيف يشعر المرء بعد أن يقفز. لكن في القفزة ذاتها لا يكفي أن يكون بمقدور المرء أن يتصور نفسه حيويًا، بل يجب أن ينجزها لنفسه بمفرده، أي أن يمثل وحيداً أمام الله. كانت هناك بضع لحظات سعيدة لمثل هذا الإنجاز. يكتب مرة، في 19 أيار/ مايو 1837، في يومياته: **هناك** سعادة لا توصف، تتوهج من خلالنا أيضًا لسبب غير مفهوم، مثلما يظهر رسول فجأة بلا مسوغات: **"كونوا سعداء، أقولها آلاف المرات: كونوا سعداء" ـ ليس سعادة بشأن هذا الأمر أو ذاك، بل بشأن النداء الصالح للنفس..."أنا فرح بسعادتي"...**[21].

هناك أيضًا اللحظات النادرة **للسعادة**. مثل ذرى النشوة هذه لا يمكن أن تدوم. لا يمكن تلافي متاعب السهل. كيف يمكن العيش عندئذ؟ عند خلَف المسيح لا تكفي قواعد ذكية وأخلاق كانطية، لا بد من العظة على الجبل. ستكون المسيحية أولاً، يعتقد كيركيغارد. طبعًا، الأمور تجري في المسيحية الرسمية، وفي كثير من الأحيان في مسيحية الدولة، سابقًا

واليوم، على نحو مختلف. حُكم كيركيغارد: منذ أن انتصرت المسيحية في العالم الغربي، ومنذ أن دعت نفسها "مسيحية"، انتهت المسيحية الحقَّة. هناك قلة فقط من الأفراد تكون المسيحية بالنسبة إليهم حيّة، وصولاً إلى الاستعداد للاستشهاد في سبيلها، وهؤلاء هم **شهود الإيمان**. القساوسة الذين يحصلون على قوت عيشهم من المسيحية لا يُعَدّون عادةً من **هؤلاء الأفراد**. كيركيغارد الذي لا يعتمد في عيشه على كسب المال، يسميهم **فرقة الأفَّاقين الحرفيين** [22].

كيركيغارد يريد عند نهاية حياته أن يترك فضاء التفكير، وأن يقدم على الفعل. يبدأ حملته كمحارب فرد ضد كنيسة الدولة الدانماركية. انتظر من قبيل البرِّ موتَ الأسقف ماينستر Mynester الذي كان والده يُكن له الإجلال والاحترام، ثم ينتقل إلى الهجوم. تحت عنوان "اللحظة" ينشر مجلة من تأليفه وحده وبموضوع وحيد: لامسيحية الكنيسة الحالية. العنوان يلمح إلى تلك **اللحظة**، عندما ظهر الله في الحياة، ودُعِي الفرد إلى اتخاذ القرار لكي يتجرأ على القفز إلى الإيمان. في مثل هذه اللحظة المحمومة وجوديًا، يغدو الزمن التاريخي الذي يفصل الأفراد عن المسيح عديم الأهمية. التقليد الثقافي بأكمله، ومعه الدين بوصفه ملكية ثقافية وأخلاق تقليدية، يحترق أمام **تزامنية** المسيح المستفزة، ومن يقبل به، عليه أن يرفض مسيحية الكنيسة.

هذه هي الرسالة الوحيدة للمجلة التي صدر منها عشرة أعداد ما بين أيار/ مايو وأيلول/ سبتمبر 1855، والتي استهلك فيها كيركيغارد بقية الثروة التي ورثها عن أبيه. لقد أحس بأن حياته الخاصة تخمد أيضًا مع هذا التصعيد التحذيري الأخير للعنة المسيحية الحاضرة.

وهكذا كان الأمر بعدئذ أيضًا. في 2 تشرين الأول/ أكتوبر 1855 تعرض في الشارع لسكتة دماغية، وانهار ونقل إلى المستشفى، حيث فارق الحياة في 11 تشرين الثاني/ نوفمبر.

مع "اللحظة" كان قد لفت لمرة أخيرة أيضًا انتباهًا كبيرًا لمدة وجيزة، لكنه انتباه تضاءل حين تكررت حالات الهجوم عليه. انتقل الناس إلى البرنامج اليومي، وتركوا كيركيغارد وشأنه، وقد أخذ في غضون ذلك دور الشهيد، حين عَدَّ أن من الممكن أن يعتقلوه. لكن لماذا عليهم أن يفعلوا ذلك، فهو لم يكن سوى مجرد فرد.

الفصل الثامن

شتيرنر. الفرد الذي أقام قضيته على لا شيء

كيركيغارد يشعر بنفسه فرداً أمام الله. في الوقت عينه يبدأ ماكس شتيرنر Max Stirner كتابه "**الأوحد وملكيته**" بالعبارة المستعارة من غوته: **أقمت قضيتي على لا شيء**. الله من ناحية واللاشيء من ناحية أخرى؛ هذان هما الاتجاهان المتضادان للإجابتين القطعيتين في القرن التاسع عشر على تحدّي أن يكون المرء فرداً. إلا أن الضد ليس غير قابل للتجاوز، لأن **لاشيء** شتيرنر لا يُفكَّر فيه بوصفه خواءً أو نقطة ميتة، بل باعتباره شيئًا خلاقًا. وهذا ما يجده المرء، عندما يقاوم سحر القوى فوق الفردية. اللاشيء هو أيضًا ضرب من التعالي المحايث، إنه الحرية الخلاقة.

يبرز كيركيغارد وشتيرنر في عصر يجري الحديث فيه كثيراً عن الحرية والتقدم، غير أن الفرد الواحد موجود نظريًا وعمليًا في ظل القوى الجمعية. ليس الفرد جذابًا، بل ما يمكن وضعه في أشكال عامة وحتمية. ما يُفضّل هو نموذج المعرفة الذي يخدم المنفعة الاقتصادية والسيطرة على الطبيعة، والذي يستطيع من ثمَّ أن يصهر الجماعة - الطبقة، الأمة - بطريقة لا نظير لها. السمة الأساسية للحقبة هي تشكيل وحدات أكبر، تشجع عليها الثورة الصناعية، حضارة جماهيرية جديدة توشك على الظهور، وتبدأ نزعة واقعية ومادية قوية البنية بوسم روح العصر.

هذه النزعة الواقعية للنصف الثاني من القرن التاسع عشر سوف تنجز العمل الرائع الذي يتمثل في التفكير قليلاً في الإنسان، لكن تحقق معه أشياء عظيمه، إذا ما أردنا أن نطلق على الحضارة التقنية-العلمية الحديثة التي نستفيد منها جميعًا، صفة "عظيمة".

كانت مثالية هيغل قد انتهت. فلم يعد المرء يُطالب بتحليقات عالية للروح، بل كان يَبحث عن أرض الوقائع. كانت النزعات الإمبريقية والوضعية والحسية مطلوبة. في واحدة من الكتابات الكفاحية الكثيرة ذات الصلة، يحذر الطبيب والفيلسوف هاينريش تشولبه Heinrich Czolbe من أن **نريد تحسين العالم المتجلي عبر اختراع عالم غيبي، وجعل الإنسان كائنًا أسمى من الطبيعة عن طريق إرفاق جزء غيبي به... اكتفِ بالعالم المعطى**[1].

لكن ما الذي لم "يُمنَح" لمثل هذا النوع من الوعي! عالم الصيرورة والكينونة - هذه الجبلة المضطّربة من المواد وأشكال تحولات الطاقة. الوعي الذاتي الفردي - فرط الثقة بالنفس. الروح الذي يعيش في الإنسان ليس غير وظيفة دماغية.

كان من الصعب إيقاف الانتصارات المتوالية لهذا النوع طبعًا من التفكير النقدي الديني أيضًا، لا لشيء إلّا لأنه ممتزج بعنصر ديني ألا وهو الإيمان بالتقدم. إذا قمنا بتحليل الأشياء والحياة وصولاً إلى أجزائها العنصرية، عندئذ سوف نكتشف سرّ عمل الطبيعة، هذا ما يعلمنا إياه هذا الإيمان. وعندما نعرف كيف صنع كل شيء، نكون قادرين على محاكاته. هنا يعمل وعي، يريد أن يتعقب كل شيء، حتى الطبيعة التي يجب على الإنسان أن يقبض عليها - في التجربة - متلبسة بفعلتها، والتي يمكنه أن يبيّن، عندما يعرف كيف تسير، إلى أين تمضي. وهذا ينطبق كذلك على علم المجتمع القادم بقوة.

ماركس أيضًا يريد أن يحلل الجليل والسامي سابقًا، أي الروح. إنه يرجعه، بوصفه بنية فوقية، إلى أساس العمل الاجتماعي.

العمل هو كل شيء عمومًا. فبعيداً عن أهميته العملية، يغدو العمل نقطة مرجعية، تُفسَّر انطلاقًا منها أكثر فأكثر أوجُه الحياة وتقيَّم. الإنسان هو ما يعمله، والمجتمع مجتمع عمل، والطبيعة هي الأخرى تعمل إلى حدٍّ ما من خلال التطور. يتطور العمل إلى نوع من أسطورة تحافظ على لحمة المجتمع. صورة آلة المجتمع الضخمة التي تحول الفرد إلى ترس صغير أو برغي صغير تستولي على التأويلات الذاتية للحقبة، وتوسع أفق التوجه.

ويكاد ألا يكون هناك حديث عن الفرد وفضاءات حريته. في الحقيقة، لعب النضال السياسي من أجل حقوق الحرية في الفترة ما قبل ثورة آذار 1848 دورًا مهمًا، لكن حتى هنا أيضًا لم يكن الفرد في المركز، بل الجماعة الاجتماعية. وراح الناس يشكلون باسم الحرية أحزابًا أصرت على الإنغلاق. الشاعر فرايليغرات Freiligrath يقول: **يقف الشاعر على مرصد أعلى/ من السور المسنن للحزب**. أجابه هرفيغ Herwegh: **الحزب! الحزب! مَنْ من المفترض ألا يأخذه،/ فهو كان لا يزال أُمَّ كل انتصار**. وفي النضالات التحررية أيضًا، كان على الفرد أن يدخل في جماعات. استطاع هاينه Heine أن يغني نشيداً عن ذلك.

كانت شهرته قد بلغت شأوًا كبيرًا، عندما صدر في نهاية 1848، أي في الفترة السياسية قبل الثورة، كتاب يحمل العنوان الذي ينطوي على عناد وتحد (الأوحد وملكيته). أطلق المؤلف على نفسه اسم ماكس شتيرنر Max stirner، أما اسمه الحقيقي فهو يوهان كاسبر شميدت Johann Caspar Schmidt . قلة من البرلينيين كانوا يعرفونه، وكأنه جاء من العدم، وسريعًا ما اختفى مرة أخرى من الوسط العام إلى أن أعيد اكتشافه ثانية في نهاية القرن.

هالة من النبذ أحاطت به وبأعماله. تلقف ممثلو النزاعات الفكرية السابقة، من فويرباخ إلى ماركس وإنغلز، الكتابَ المستفز حالاً بعد صدوره، مفتونين به بادئ الأمر، ثم ناقدين له بعد ذلك ومقلِّلين من شأنه بطريقة لا تخلو من الحقد والغضب، وكأنهم أرادوا الانتقام من مؤلفه لأنه أغواهم للحظة. كتب ماركس، على سبيل المثال، نقداً تفصيليًا قاسيًا، كان أضخم من الكتاب المراجَع نفسه ووضعه في النهاية في الدرج. أمّا فويرباخ فوصف شتيرنر **بالكاتب الأكثر عبقرية وحرية** في الوقت الحاضر، وبقي ثابتًا على رأيه. وتحدث هوسرل Husserl عن **القوة المغوية** لشتيرنر، وغيورغ زيمل G. Simmel عن **نوع مدهش من النزعة الفردية**. واعترف كارل شميت Carl Schmitt أن شتيرنر **اكتسحه**.

كلف نيتشه طالبًا في بازل أن يستعير له كتاب شتيرنر من مكتبة الجامعة. لم يرغب كما يبدو في أن يُقْرَن اسمه باسم شتيرنر. عندما ورد مرةً ذكره في حديث - كما تروي إيدا أوفربك Ida Overbeck - اعترف نيتشه في هيجان بهذا الكاتب المنبوذ، إلا أنه أضاف بعد ذلك بحذر: **صحيح أنني قلت لكم ذلك الآن، لكنني لم أرد الحديث عنه. لا تذكروا الأمر مرة أخرى. سوف يتحدث الناس عن سرقة فكرية، لكنكم لن تفعلوا ذلك، أعرف ذلك**[2].

حتى ولو لم يظهر اسم شتيرنر في أيٍّ من منشورات نيتشه، لكن مع ذلك هناك بعض آثار في عمله، لا بل في فكرة مركزية. يجب على **المعرفة** - كما يقول نيتشه وشتيرنر - **أن تصوِّب شوكتها إلى ذاتها**[3]. **يعرف الفرد أن التملك قائم في كل مكان. وعلى هذا النحو يريد أن يستبدل الأفكار عن طريق التفكير**[4].

انعطافة الفكر هذه ضد ذاته، لها أهمية قصوى ليس بالنسبة إلى نيتشه فحسب، بل وبالنسبة إلى شتيرنر أيضًا. يرتد الفكر على تلك

الفكرة التي تعوق الحرية الخلاقة. هذا الانقلاب نجده عند نيتشه وعند شتيرنر أيضًا: **أنا لست لا شيء بمعنى "لا شيء غير تفاهة"، إنما أنا اللاشيء الخلاق، اللاشيء الذي استمدُّ منه كل شيء. أُفٍّ إذًا من كل قضية ليست بتمامها وبشكل حصري قضيتي!**[5] إنها ليست **قضيتي**، ما لم تتحقق تمامًا في حياتي الراهنة وتُدرَك. إنها التجسد وجوديًا، وكل ما سواها صدى ودخان حتى لو ادَّعى سلطة عليّ. نحن نُسحر بالمفاهيم والأفكار والسلطات التي تعمل باسمها. لهذا فلتسقط!

كان شتيرنر الأكثر جذرية بين الاسميين في الفلسفة في القرن التاسع عشر. النتيجة التي مارس بها التفكيك الاسمي كانت تبعث على السخرية، إلا أنها كانت عبقرية أيضًا. ومثل الاسميين القروسطيين، وصف المفاهيم العامة، وخصوصًا منها تلك التي تخص الله، بأنها "نفحة"، وأسماء بلا واقع. اكتشف في نواة الإنسان قوةً خلاقة، تنتج أشباحًا، لكي تختنق بعد ذلك بمنتجاتها الخاصة. الجهاز الإيماني للدين بأكمله ليس غير أشباح أفكار. لكن أيضًا كل جهاز أيديولوجيات التقدم هو الآخر أشباح أفكار.

كان فويرباخ في الحقيقة قد طوَّر من قبل في نقده للدين هذه الفكرة عن التقييد الذاتي للفكر عن طريق شبحه الخاص. وقام ماركس بنقل هذه البنية - بنية إنتاجية تكبِّل نفسها - إلى العمل والمجتمع بأكمله. بهذا القدر ينتمي شتيرنر إلى تقليد النقد الاغترابي للهيغلية اليسارية. إلا أن نقد شتيرنر كان أشدَّ حدّة. قوّض **الماوراء خارجنا**، أي الله والأخلاق الاجتماعية، وبذلك يكون **مشروع التنوير قد تحقق** على حدِّ قوله. لكن إذا ما اختفى هذا **الماوراء خارجنا**، يبقى **الماوراء في داخلنا**[6] من غير مسّ. الله مات، لكنه يواصل التشبيح بأشكال مختلفة في داخلنا. شتيرنر يقاوم ذلك الآن.

هـذا المـاوراء في **داخلنـا** يعنـي مـن ناحيـة مـا سـوف يطلـق عليـه فرويـد لاحقًـا **الأنـا الأعلـى**، أي الضمير المزروع فينا من خـلال العائلة والمجتمع. بيـد أن شـتيرنر يـرى، زيـادة علـى ذلـك، قاعـدة مـن مفاهيـم عامـة معيارية راسـخة في داخلنـا، مثـل "البشـرية"، و"الإنسـانية" و"الحريـة"، ينبغـي علـى المـرء أن يفعـل شيئًـا مـن أجلهـا أو يتخلـى عـن شـيء. إنهـا الكلِّيـات الواجبـة الـتي تتطلبهـا اللحمـة الاجتماعيـة. **الأوحـد** عندمـا يعـي يجـد نفسـه حبيسًـا في شـبكة مـن هـذه المفاهيـم، ويغـدو مـن خلالهـا غيلـةً وغـدرًا اجتماعيًـا، وهنـا يفقـد أفضـل مـا عنـده، أي وجـوده الخـاص.

الصيغـة الوجودانيـة عنـد شـتيرنر، كمـا عنـد كيركيغـارد أيضًـا، كانـت موسـومة مسـبقًا: الوجـود يسـبق الماهيـة. يجـد المـرء نفسـه موجـودًا قبـل أن يتفـوه بـكلام غـير مفهـوم. الوجـود إذًا هـو الأسـاس، ثـم تأتـي بعدئـذ الماهيـة، أي مـا يفكـر بـه المـرء ومـا فكّـر بـه آخـرون، ومـا يُعْلَـن أنـه ملـزم، أي عـالم الواجـب هـذا بأكملـه. هـذا هـو مجـال **الأشـباح** الـذي يجعـل الواحـد ممسوسًـا بأشـكال كثيرة. هنـا يوجـد "منطـق" التاريـخ المزعـوم، أي مـا يسـمى بقوانـين المجتمـع، أفـكار الإنسيّة والتقـدم، أفـكار الليبراليـة وأفـكار مـا يُطلـق عليهـا البروليتاريـا ورسـالتها التاريخيـة. بالنسـبة إلى الاسـمي شـتيرنر كلّ هـذه مجـرد "أسـماء"، أي كلِّيـات الفكـر الـتي ليـس لهـا واقـع بذاتـه، لكـن إذا مـا كان المـرء مسـكونًا بهـا، يمكنهـا أن تنتـج وقائـع. وعندهـا يتحـول الشـبح إلى واقـع.

ينتقـد شـتيرنر بصـورة خاصـة أنـواع الـكلام الحسـن النيـة حـول **البشـرية**. البشـرية هـي أصـلاً مفهـوم حيوانـي مشـحون أخلاقيًـا، وأُعيـدَ تأويلـه علـى أنـه معيـار. يصـرُّ شـتيرنر الآن بوصفـه اسميًـا علـى أنـه لا يوجـد إلا أفـراد لا يحصـى عددهـم، كل واحـد منهـم يصنـع تجاربـه الخاصـة. صحيـح، كل منهـم يسـمع عـن تجـارب الآخريـن، لكنـه لم يختبرهـا. وهكـذا، لا يخـرج الواحـد منهـم حقيقـةً مـن ذاتـه، حتـى ولـو تواصـل بعضهـم مـع

بعض. والجماعة التي يدخل فيها المرء في كل مرة، ليست كيانًا أعلى له معقوليته الخاصة، بل مجرد تجمع. غير أن إيحاء العدد الأكبر مغرٍ، بمعنى يشبه قول إن الحقيقة هي عند الأغلبية. **ملكية كهذه أيضًا يجب أن يتحرر المرء منها.**

"الحرية" مفهوم عامّ معياري آخر. يصف شتيرنر بسخرية لاذعة محاولات بناء آلة مجتمع وتاريخ يُفترض بها أن تُنتج "الحرية"؛ وإلى ذلك الحين يعمل البشر خدمًا لآلة التحرير هذه. هكذا تتحول الإرادة نحو الحرية إلى استعداد لخدمة منطق يقود نحو التحرير المزعوم. أكّد تاريخ الاشتراكية التي تحققت في الواقع مخاوف شتيرنر.

تسعى النزعة الاسمية لشتيرنر إذًا إلى أن تستبدل الأفكار السائدة عبر التفكير. وهذا ليس مجرد نقد للأيديولوجيا المجتمعية. إنه نقد ذاتي أيضًا. على المرء - بحسب شتيرنر - ألا يكون مستعداً لخدمة أحد، ولا حتى أفكاره الخاصة التي فكرَّ بها البارحة. البارحة كان حكمي على هذا النحو. من يمنعني من أن أحكم اليوم بصورة مغايرة؟ النتيجة! لكن حذارِ، فالنتيجة أيضًا مسلَّمةٌ مشكوكٌ بها. **كل حكم أصدره بشأن موضوع (هو) مخلوق إرادتي...، ومن جديد تقودني وجهة النظر تلك لكي لا أتوه في المخلوق، أي في الحكم، بل أبقى الخالق الذي يصدر الحكم الذي لا يني يَخْلق من جديد**[7].

توجد الأنا في لحظة العفوية الخلاقة. ما تنتجه هذه الأنا يمكن أن يتجمد في شكل ناجز قد يهدد بتحديد الأنا الخالقة وتقييدها. لماذا يجب على المرء أن يترك نفسه تحت حكم ما كان بالأمس؟ من الأفضل أن يبقى على تواصل مع أساس الخلْق الخاص، وعندئذ فقط يكون المرء في الحاضر، وليس متعلقًا بأناه الماضية، ليكون في النهاية تابعًا لها. الأنا الحيوية تبدأ دائمًا وأبدًا مع ذاتها من جديد. فهي لا تثبِّت نفسها، بل تحقق ذاتها في سلسلة من الأشكال غير المستمرة.

الأنا إذًا هي الاثنان معًا: خالق ومخلوق. وكل شيء يتوقف على ألّا يقع الخالق في تبعية مخلوقه: **ما أنت إياه في كل لحظة هو مخلوقك، وتدين لهذا المخلوق بألّا تتوه، أنت، صاحب هذا المخلوق. أنت ذاتك كائن أرقى مما أنت، إنك تتخطى ذاتك**[8].

دافعت النزعة الاسمية القروسطية عن الإله الخالق الذي يستعصي على الفهم في مواجهة عقل أراد أن يمسك به في شبكة مفاهيمه. الاسمي شتيرنر يدافع عن الأنا الخالقة غير المفهومة في مواجهة التفسيرات والتحديدات الدينية، والإنسانية والليبرالية والاجتماعية وسواها. وكما أن الله، بالنسبة إلى الاسميين في القرون الوسطى، هو ذلك الجبار الذي خلق ذاته والعالم من العدم، كذلك هو أيضًا شأن أوحدِ شتيرنر الذي أقام قضيته على اللاشيء.

قبل أن يحسب المرءُ للبرجوازيِّ الصغير شتيرنر وضعَه الاجتماعي الذي يقيِّد أوحدَه بقوة ويشرطه، يجب أن نذكُر أولًا بمجالات الحرية، ونذكِّر بأننا - وهو ما عرفته المدرسة الرواقية - لا نتأثر بالوقائع الموضوعية وحدها، بل نتأثر بآرائنا المتعلقة بها أيضًا. في الواقع ليس لنا إلا تأثير محدود في الظروف الموضوعية، لكننا نستطيع بالتأكيد أن نؤثر في الطريقة التي ننظر إليها ونتعامل معها، وفي الآراء التي نكوّنها عنها. هنا نملك الكثير في يدنا، وهنا يمكننا أن نثبت استقلاليتنا. ولهذا فإن شتيرنر محق إلى حد بعيد أيضًا في تشديده بهذه الصورة على إبداع الأنا وإشارته إلى المجالات الكبرى التي لم تستنفد بعد.

ومع ذلك فإن في صفعة التحرر الوجودية لشتيرنر جانبًا هزليًا أيضًا، غير مقصود. يتصرف شتيرنر تحديداً مثل دون كيشوت مقلوب. فهو لا يصارع مثل ذاك طواحين الهواء، كما لو أن المسألة تتعلق بواقع ضاغط، بل يكافح ضد واقع ملح، كما لو أن المسألة لا تتعلق إلا بطواحين الهواء، أي **بأشباح** يسهل طردها. من هنا تبرز النبرة

الاستعلائية وإيماءة التفوق. فمن بنى هنا قضيته على اللاشيء، يريد أن يبرهن أنه لا يخشى شيئًا. لقد قطع، في تخيله على الأقل، مع كل شيء يُقيده من غير مساعدته، وهو يعلن بزهو وفخر أنه لا يعترف إلا بتلك القيود التي كبّل نفسه بها. هو يعتقد إذًا أن بإمكانه أن يطرد **الأشباح الاجتماعية** من خلال قرار إرادي صرف، وأنه يستطيع أن يصنع **صفحةً بيضاء**. ولهذا كانت فلسفة شتيرنر التي ردّت **شوكة المعرفة ضد المعرفة** من ناحية صدمة تحررٍ هائلة، لكنها كانت أيضًا المشروع الرائع لجوال منفرد بالَغَ في تقدير ممكناته.

لا يستخلص شتيرنر من قلب الفكر نتيجة تمكين الذات فحسب، بل أيضًا نتيجة إلغاء الذات: **السلامة** [9] تنتج عن طريق التفكير. يقول إنه خداع للذات متعنت جدًا أن يعتقد من يفكر بأن **الخلاص في التفكير**[10]. يجب علينا ألا ننشد حل المشكلات التي ينتجها الفكر عبر التفكير دائمًا، علينا أن نكون أحرارًا بما فيه الكفاية لكي نحقق من بين أشياء أخرى - سلامةً حيوية. يثني شتيرنر على **الإرادة التي لا تبالي كثيرًا بالتفكير**[11] وعلى **التهليل** الخاوي من الأفكار عندما يكون هناك أخيرًا نهاية **لليل الفكر والإيمان الطويل** [12].

الحياة البسيطة هي المثال، وليس الحياة المضنية التي ينهكها التأمل والتفكير. الكينونة بدل الفكر. التفكير كي يمكن في نهاية المطاف التوقف عن التفكير. إلى هذا تقود عملية التفكير، وهذا في آن واحد الشكل الاستباقي الذي يأتي به شتيرنر في تنافس النزعات المتطرفة للنقد النقدي في الفترة ما قبل ثورة آذار: ننقد، كي نستطيع أن نتوقف في نهاية المطاف عن النقد، ونعود إلى الهدوء غير النقدي. أَوحدُ شتيرنر يريد أن يعيش ولا شيء سوى أن يعيش، لوحده وفي كل الأحوال مع بعض أفراد آخرين - مرتبطًا **بجمعية** رخوة، يمكن للمرء

أن يدخلها ويغادرها ثانية أيضًا على النحو الذي يشاء تمامًا. لا صلة له سوى صلته بنفسه.

الأنانية هي التسمية التي يطلقها شتيرنر على الإحالة القطعية على الذات وامتلاك الذات. لكنه لا يقصد بذلك الأنانية، كما في الاستعمال اللغوي المألوف. بهذا المعنى، غالبًا ما أسيء فهم شتيرنر. الأنانية تعني على الأرجح القبض على الوجود الخاص وعدم السماح بسرقته من جهات غيبية. كل يعيش حياته، وكل يموت موته، بلا إنابة ووحيدًا دائمًا. مكتبة سُر مَن قرأ

وحيدًا لا تعني أيضًا فرادته بمعنى التفوق، بل وحيدًا بمعنى عدم الإنابة الوجودية حصريًا. ما هو فردي دائمًا، تعجز عن وصفه اللغة التي هي شيء عام ورابط عام. إذ يبقى شيء ما لا يمكن قوله. يجري نوع من تقشير الجلد، أي تزال قشرة بعد أخرى. هذه القشور التي لا تُعَدّ جزءًا من الذات الحقيقية هي الأفكار، والأيديولوجيات، والقناعات، والتصورات الأخلاقية. واللغة هي الأخرى قشرة أيضًا، فهي تدخلنا في الشبكة الاجتماعية للمعاني. إنها تساعد بالتأكيد شخصًا للخروج من ذاته، لكن يمكن للمرء أن يخسر نفسه فيها أيضًا. فبدلًا من أن يَتحدث المرء، يُتحدث إليه. ومن هنا كان نقد شتيرنر الجذري للغة: **ما يقوله شتيرنر هو كلمة، وفكرة، ومفهوم**؛ وما يعنيه، **ليس كلمة، ولا فكرة، ولا مفهوم. ما يقوله ليس المقصود، وما يقصده لا يمكن قوله**[13]. إنه عصيٌ على القول، لأنه يمكنَ أن يعاش فحسب.

يعدّ شتيرنر تفكيرَه فعل تحرر. غير أن هذه الرغبة في كسب فضاء عقلي ترتبط بصورة تثير العجب بشيء ضيق جدًا، أي بفقدان ثقة أساسي لا يسمح بتجرّد غير متحيز. هنا، من ناحية، تُدمَّر هجوميًا وبصورة نشطة أوهام وحالات نفاق وتعصب، فيما على العكس تجري دفاعيًا وبخوف حماية الأنا بوصفها **ملكية**. الأنا الفاقدة للثقة تسور

نفسها، وتدافع عن أرضها. لا يمكن الحصول على ثقة بالعالم. كل تسليم يقع تحت شبهة أن يكون جنونًا. يجب ألّا يفقد السيطرة. لهذا السبب ينبغي على الأوحد إما أن يتجاهل كل ما يتجاوزه وإما أن يجعله ملكيةً له، وإلا سوف يشعر بأنه يشكل خطرًا يتهدده. ينطبق هذا حتى على الحب: **لا يكون ملكي حبي إلا إذا تمثل في مصلحة خاصة وأنانية، ومن ثم فإن موضوع حبي هو فعليًا موضوعي أو ملكيتي. وأنا في هذه الحال لا أكون مدينًا بشيء لملكيتي... وإذا أحطتها بمزيد من الرعاية والعناية، فإنما أفعل ذلك من أجلي... هل يمكن أن يسمى هذا حبًا بعد؟ إذا كنتم تعرفون كلمة أخرى تعبر عن ذلك، فاختاروها؛ عندها يمكن لكلمة الحب الحلوة أن تذبل وتجف مع العالم الذي لم يعد موجودًا... أنا في الأقلّ... أبقى... عند النغمة القديمة و"أُحب" موضوعي ـ ملكيتي**[14].

يسأل شتيرنر نفسه إن لم يكن هو بهذا الموقف يستغل العالم والآخرين لا أكثر. بالتأكيد، يجيب ويقرّ بذلك. لكن ما معنى "يستغل"؟ يعني **أن يظل منفتحًا على كل الانطباعات من غير أن يفصلني أي منها عن ذاتي**[15].

ها هو ذا مرة أخرى هذا الضيق، فقدان الثقة إزاء جنون محتمل وهذا الخوف من أن ينتزع هو نفسه. العالم، بالنسبة إلى هذه الذات الفاقدة للثقة والخائفة، هو الجوهر الذي يتوه المرء فيه، عندما لا يكون قادرًا على جعله ملكيته. عالم الآخرين يعني إما فقدان الذات الوشيك وإما موضوعًا للمتعة الذاتية، ليس هناك من احتمال ثالث لهذا **الأوحد**. إما أن يصبح مالكًا أو تُنتزع منه ملكيته. لا راحة في الأفق، والحذر مطلوب باستمرار. وهكذا يمكن للشخص أن يحلم بالطمأنينة لا أكثر.

يكافح **الفرد** من أجل استقلاليته. من يكون هو إذا ما تحرر من الأشباح ووجد ذاته؟ هذا ما يتبدى في الحياة، كما يقول شتيرنر. وما

الذي يتبدى، إذا ما اتبعنا الآثار القليلة لحياة يوهان كاسبر شميدت الذي اشتهر باسم ماكس شتيرنر؟

إنه يتبدى إنسانًا مخفقًا في حياته في معظم الأمور. مساره المهني انتهى مدرسًا براتب سيء في مركز خاص للتربية والتعليم للبنات؛ زواجان فاشلان؛ محاولة بيع وتوزيع الحليب في برلين انتهت بعد بضعة أشهر إلى الإفلاس؛ أعمال تجارية بالعمولة بائسة، لم تحمه من دخول السجن مرتين بسبب الديون؛ حياة عزلة امتدت لفترات طويلة، وقد قضى سنواته الأخيرة في أحياء بائسة. وعندما توفى عام 1856 كان الجمهور قد نسيه منذ زمن طويل.

من أقام قضيته على اللاشيء، لم يصبح فعليًا شخصًا اجتماعيًا، ومن كان يتحرك بين الناس الذين لم يكن بينه وبينهم إلا مشترك ضئيل منسي كليًا، لو لم يكن هنا هذا الكتاب، أي (**الأوحد وملكيته**).

يحتفظ العمل بقوة مشعة، إلا أن شخصية المؤلف معوجة قليلاً. كان شتيرنر ماثلاً في ذهن دوستويفسكي في شخص بطل روايته (**مذكرات من القبو**) الذي يقول على لسانه: **لا يحتاج الإنسان إلا إلى إرادة مستقلة، مهما كلف هذا الاستقلال من ثمن، ومهما كانت النتائج و العواقب التي قد تنتج عنه**[16].

صحيح سلفًا أن شغف شتيرنر الكبير كان **الاستقلالية**. إلا أن هذا **الأوحد** الذي لم يدع شيئًا **يضلله**، والذي أراد أن يدرك خفايا كل شيء، وشجع بفخر على تمكين الذات، لم يضنّ عليه القدر بالتجربة المرَّة للعجز الذي يؤدي إلى الخنوع.

الفصل التاسع

ثورو. الانسحاب و تجربة الفردية

في العام الذي صدر فيه كتاب شتيرنر (الأوحد وملكيته) كان هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau على الضفة الأخرى من الأطلسي يعزل نفسه في بحيرة ولدن في ماساتشوستس، لكي يكتشف كيف يشعر عندما يكون فردًا: تجربة أصبح بها مشهورًا، وقد بدأها في 4 تموز/ يوليو 1845، في يوم الاستقلال. انتقل إلى كوخ على شاطئ البحيرة، كان قد بناه بنفسه. لم يبحث ثورو عن مغامرة متطرفة في غابة منعزلة بعيدة، لأن مسكنه لم يكن يبعد إلا بضعة أميال من كونكورد، مقر سكنه الفعلي، ولم يكن يعيش أيضًا في عزلة تامة، بل كان يتلقى زيارات ويقوم هو نفسه ببعض الزيارات أيضًا. لكنها مع ذلك علامة فارقة في حياته. أراد أن يتخلى عن الراحة المألوفة التي توفرها الحضارة، وأن يعيش مما يمكن أن يزرعه حول الكوخ، ويصيده بالسنارة من البحيرة أو مما يصطاده في الغابة. أراد أن يختبر مدى قدرته على التخلي عن وسائل الراحة، وعن اغراءات البيئة المدينية ووسائل اللهو فيها. ينبغي على العقل - يكتب - في آخر المطاف ألّا يكون ولو لمرة واحدة مجرد نوع من **حانة**[1] حيث يجد كلُ شيء مدخلاً ويسترعي الاهتمام. بحث عن مكانٍ يسهل عليه أن يحدد بنفسه وجهة اهتمامه. كان لديه فضول أن يعرف أي ذات سوف يُظهرها عندئذ.

انتقلت إلى الغابة - يكتب ثورو في (وُلدن أو الحياة في الغابات) - **لأنني رغبت أن أحيا بترو وتعمد، وأقترب من حقائق الحياة الجوهرية، وأن أتبين إن كان باستطاعتي أن أتعلم ما للحياة أن تعلّمه، كيلا أكتشف عندما أشرف على الموت، أنني لم أعش حياتي. لم أرغب في حياة ليست بالحياة... نريد أن نستقر، ونعمل و(ندخل) في وحل الآراء وطميها، وفي الأحكام المسبقة والتقاليد والخداع والمظهر...، حتى ننجح في الوصول إلى أرض صلبة، إلى مكان ندعوه الحقيقة** [2].

ينسحب ثورو إلى عزلة الغابة باحثًا عما يبحث عنه شتيرنر أيضًا: الواقع الحقيقي. وهو، مثل شتيرنر، مقتنع بأن على المرء أولاً أن يترك وراءه **وحل الآراء** - ومعادلها عند شتيرنر أشباح الأيديولوجيا - قبل أن تتسنى له العودة إلى خصوصيته.

يصل شتيرنر إلى ذاته، إلى **لاشيئه الخلاّق**. لكن ينفتح، بالنسبة إلى ثورو، عالم بأكمله: فهو يكتشف طبيعة، ما كان يعرفها على هذا النحو حتى الآن. طبيعة تسمح له، وتجبره أيضًا على أن يصرف النظر عن ذاته، وأن يقبل تحدي حضورها الطاغي. في محاولته التحررية يفقد شتيرنر العالم، أما ثورو فيربحه. أحدهما ينكمش، فيما الآخر يتسع. أحدهما يغدو فقيرًا بالمقاومة والآخر يربح في التخلي.

أراد ثورو بانسحابه إلى الطبيعة أن يختبر قدرته على الاستقلالية والاكتفاء الذاتي. فيما يخص الاكتفاء الذاتي، أي تأمين ذاته، فهو لن يفلح في تحقيقه، وهذا ما كان واضحًا له، إلا إذا امتلك بوصفه فردًا الأدوات العملية الضرورية. كان ثورو على الصعيد العملي موهوبًا على نحو استثنائي. بنى أجزاءً من منزل أبويه بنفسه. وساعد جيرانه كعامل مختص بالأسطح. عمل لبلدية كونكورد، في البداية من غير أن يُدفع له أجر مقابل ذلك، بوصفه مهتمًا بالطبيعة، وحدائقيًا، وفيما بعد بوصفه مسّاح أراضٍ. وعندما كان يعيش من حين لآخر عند

رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson والذي لم يكن شخصًا عمليًا قط، وكان مفيدًا هناك بوصفه نوعًا من مستخدم يؤدي مختلف المهام. أَوْلَى عنايته للأضرار المتعلقة بالمياه، وأصلح صنابير المياه، وركّب موقد تدفئة، واعتنى بالحديقة ووضع ألواحًا أرضية في المنزل. أن يكون بمقدوره القيام بكل ذلك كان - برأي ثورو - جزءًا من مثال **الإنسان الكامل** الذي يلغي في شخصه تقسيم العمل الاجتماعي. وقد قام بإجراء تجربة وُلدن باعتباره هذا **الإنسان الكامل**، فبنى كوخًا، واستصلح الأرض للزراعة، وصاد الأسماك واصطاد الحيوانات مكرسًا نفسه بذلك للأنشطة الحضارية الأولية الضرورية للحياة. هذا عن الاكتفاء الذاتي. أما الاستقلالية، فكان يرى أنها بمعنى الكلمة الدقيق ممكنة على هذا الأساس فحسب. من يريد أن يقرر مصيره الذاتي، يجب عليه بادئ ذي بدء أن يكونِ قادرًا على تأمين نفسه.

كان ثورو في الثامنة والعشرين من عمره عندما ذهب إلى بحيرة وُلدن واستقر بها لنحو عامين. ابن صاحب معمل فقير لإنتاج أقلام الرصاص في كونكورد الشهيرة - هنا كانت يومًا أول مستوطنة للمهاجرين الآباء في إنكلترا الجديدة - درس في كلية هارفرد القريبة أشياء كثيرة، الفقه القديم، والفلسفة، والرياضيات، وعلم الحيوان، وعلم النبات، لكنه أيضًا تعلم بعضها لوحده. لم يكن يعول على إنهاء هذه الدراسات الجزئية، لكن أبويه كانا يلحّان عليه. عارض، وفي النهاية تخلى عن الدراسة تمامًا، فقد بدا له عالم الكتب الذي غرق فيه نصف عالم لا أكثر، ولهذا أخرجه. تجول في المنطقة وقام بنزهات طويلة، وحيدًا في معظم الأحيان. كان يُنظر إليه بصفته جوّالًا منفردًا. إلا أنه لم يكن نموذجًا انطوائيًا غارقًا في التفكير والتأمل. كان منفتحًا على الناس الآخرين، لكنه كان محبًا للطبيعة أكثر، وكان يريد أن يتشربها بكل حواسه وهو متنبه. النظرة نحو الداخل أخذت لديه على الدوام طريقًا غير مباشر عبر الخارج.

شـرع في خريـف 1837 بكتابـة يومياتـه، وواظـب عليهـا بضمـير ووجـدان حتـى نهايـة حياتـه. في تدوينـه الأول ورد: **مـن أجـل الانفـراد بالنفس أعتبر أن مـن الضـروري الهـروب مـن الحاضـر - فأنـا أتجنـب نفسـي**[3]. وحده مـا يحـدث هنـاك في الخـارج ويؤثـر فيـه بطريقـة مـا، يـرى أنـه يسـتحق أن يكتـب. وهـذا لا يسـتبعد طبعًـا تدويـن الأفـكار والأحاسـيس الخاصـة. لكـن يجـب أن تكـون أيضًـا فعليًـا الأفـكار والأحاسـيس الخاصـة حصـرًا، وسـوف يحـرص علـى ذلـك. بالنسـبة إليـه، يُعَدّ جـزءًا مـن الحيـاة المدينيـة أن يغـرق المـرء بمـا يفكـر بـه، مـن غـير أن يتضمـن شـيئًا خاصًـا بـه. وهـو يريـد أن يحمـي نفسـه مـن ذلـك.

في يوميـات (وُلـدن) يصـف كيـف أراد مـرة أن تخاط لـه سـترة وفق تصوراتـه، فتخـبره الخياطـة أن المـرء لا يفعـل اليـوم ذلـك علـى هـذا النحـو. وهنـا تحدثـت وكأنهـا **تستشـهد بسـلطة مجـرّدة، تشـبه القـدر... إننـا لا نعبـد آلهـة الجمـال ولا آلهـة القـدر الرومانيـة، بـل نعبـد الموضـة وحدهـا. إنهـا تُقحـم الدبابيـس وتحيـك وتقـص بسـلطة كليّـة. يرتـدي كبـير القـردة في باريـس قلنسـوة رحالـة، وكل القـردة في أمريـكا يحـذون حـذوه**[4].

وكمـا تطلـق الخيـاطـة حكمهـا علـى السـترة الـتي وضـع مخططهـا بنفسـه، كذلـك يحكـم النـاس في كونكـورد علـى انسـحاب ثـورو إلى بحيرة وُلـدن: مـا هـذا؟ المـرء لا يفعـل ذلـك، فلديـه بالتأكيد واجباتـه! **كمـا لـو أن النـاس اختـاروا طريقـة الحيـاة المألوفـة، لأنهـم يفضلونهـا علـى غيرهـا. الحيـاة ليسـت كذلـك، انهـم مقتنعـون فقـط، بأنـه لم يُـترك لهـم أي خيـار... ليس الوقـت متأخـرًا أبـدًا للتخلـي عـن أحكامنـا المسـبقة... فمـا يثرثِـر بـه كلُ واحـد اليـوم علـى أنـه حقيقـي أو يتركـه يحصـل بشـكل ضمـني، قـد يثبـت خطـؤه غـدًا، بوصفـه مجـرد رأي ضبابـي**[5].

ذهـب ثـورو إلى الغابـة كـي يخـرج مـن **رأيـه الضبابـي** هـذا. كل واحـد يخضـع لقـدر خـارجي، كذلـك أيضًـا يمكـن أن تصـير الآراء السـائدة قـدرًا،

تمنع المرء في نهاية المطاف من الإقدام على مثل هذه الخطوة، كما فعل ثورو. المسألة لا تتعلق بآراء الآخرين فحسب، بل أيضًا بالآراء التي يمتلكها المرء عن نفسه، وبالصورة الذاتية التي يحملها معه. كل شخص يمكن أن يصبح **عبداً وسجيناً** للرأي الذي يحمله عن نفسه. في اليوميات يقوم ثورو بحركته كي ينجو من صوره الخاصة عن نفسه.

بعد أن غادر ثورو هارفارد، قُبل في كونكورد على الفور معلمًا في مدرسة ثانوية، وهي وظيفة سرعان ما تركها بعد أسابيع قليلة بسبب حنقه على إدارة المدرسة التي وبختـه لأنه تخلى عن **العقوبة البدنية**. في كونكورد كان الناس يهزون رؤوسهم عجبًا من الرجل الشاب الذي أضاع ببساطة عملاً بمرتب جيد. ثورو تمسّك بشغفه التربوي ولم يرضخ، وأسس مع شقيقه الذي يكبره بعامين مدرسة خاصة، درّس فيها اليونانية واللاتينية والرياضيات والتجوال بوصفه علمَ طبيعة عملي. **ينبغي أن نسعى** - يكتب إلى أحد زملائه - **إلى أن نكون شركاء التلاميذ، وسوف نتعلم منهم تمامًا كما نتعلم معهم**[6].

استمرت المدرسة زهاء عامين، وكانت ناجحة للغاية. تقدم إليها عدد من التلاميذ يفوق بكثير قدرة استيعابها. وكانت مناهج التدريس الليبرالية وربط المهارات النظرية بالمهارات اليدوية جاذبة: فعلى سبيل المثال، كان عليهم في إنتاج سكاكين الجيب، أن يكتسبوا معارف ذات صلة بعلم التعدين.

وإذا كان قد طُعن من قبَل بعناد ثورو، فقد حظي الآن بالاعتراف، وكان الأسف كبيراً عندما أغلقت المدرسة أبوابها مطلع عام 1841، لأن ثورو لم يرغب بعد وفاة شقيقه في أن يواصل وحده إدارتها.

في تلك الأثناء، ارتبط ثورو بصداقة مع رالف والدو إمرسون، أكثر شخصية مرموقة في المنطقة، ويكبره بخمسة عشر عامًا، وأُطلق عليه

فيما بعد لقب مؤسِّس الفلسفة الأمريكية. كان إمرسون مشهوراً، وكان الناس يحجون إليه. كان يؤيد "النزعة المتعالية"، وهي نظرية ربطت الإحساس بالطبيعة الرومنطيقي والروحانية البعيدة عن الكنيسة في العقل الرومنطيقي - **حس وذائقة للانهائي** (شلايرماخر) - وفن الحياة الليبرالي العملي بعضها مع بعض. كان الكتاب المنهجي لهذه النزعة المتعالية هو كرّاس إمرسون الصغير الموسوم (**الطبيعة**) الذي كان شديد الأهمية بالنسبة إلى ثورو، حتى أنه أخذه معه إلى الكوخ.

نصح إمرسون معاصريه ألا يبالغوا في إجلال الموروث الأوروبي القديم واحترامه، وأن يُقدموا على المجازفة ببداية ثقافية خاصة جداً. كل شخص يقف مباشرة أمام الله، ولهذا السبب لا يحتاج أساسًا إلى كنائس موروثة، وكذلك يقف كل فرد مباشرة أمام سحر الطبيعة. على كل واحد أن ينشئ منارته في الغابة. هذه الإيماءات الجريئة والواعية لذاتها في تأسيس البداية سحرت ثورو وشجعته على التجربة الحياتية عند بحيرة وُلدن. قرأ عند إمرسون: **لماذا لا يحق لنا أن نفرح أيضًا بعلاقة أصلية مع الكون؟ لماذا يجب ألا يكون لنا نحن أيضًا فن شعري وفلسفة رأي بدلاً من الموروث، ودين وحي بدلاً من التاريخ؟ نعيش لمدة قصيرة في أحضان الطبيعة التي يتدفق من حولنا طوفان حياتها، والتي تدعونا من خلال قواها إلى التعامل معها بما يناسب؛ لِمَ علينا أن ننبش في عظام الماضي الجافة أو أن نحمل اليوم الجيل الذي على قيد الحياة للتنكر بأقنعة ألبسة الماضي المكسوة بالغبار؟ تشرق الشمس اليوم أيضًا. ومزيد من القطن والكتان ينمو اليوم في الحقول. نعرف بلدانًا جديدة، وأناسًا جددًا، وأفكارًا جديدة. دعونا نطالب بأعمالنا وقوانيننا الخاصة وبعبادتنا الخاصة** (7).

كان إمرسن يسبح بخياله بشيء من الحس الجمالي في طوفانات

حياة الطبيعة، التي يغرق فيها المرء. كان لثورو تصور ثابت عنها. عرَّض نفسه للرياح والطقس، أراد أن يصمد أمام لاثقافة الطبيعة. لم تكن الطبيعة بالنسبة إليه مجرد وطن للنجاة، بل كانت تحديًا خطيرًا أيضًا. رضي بها، وكان فخورًا بأنه بنى بيديه كوخه الحامي. **أسعدني أن أرى عملي ينمو شيئًا فشيئًا بزوايا قائمة وهيكلٍ ثابت**[8].

لكن ينبغي ألّا نبالغ فيما يخص الأُلفة. علينا أن نتدبر أمر التيار الهوائي والتبادل. ما هو راكد ليس جيدًا، لا للبيت ولا للشخصية. تنشأ السوداوية (الميلانخوليا) - يكتب مرةً - بالضرورة عندما لا يعود الناس يخرجون من البيت. **بالنسبة إلى من يعيش في قلب الطبيعة، ولا يزال يتمتع برجاحة العقل، لن تكون هناك فعليًا أي ميلانخوليا سوداء**[9].

لم يقصد ثورو حياة الطبيعة الهادئة. سمى الحيوانات **جيرانه**، ووصفها أيضًا بالحنونة في بعض الأحيان، لكنه وصف على سبيل المثال أيضًا حرب **النمل** الفظيعة التي لا رحمة فيها والتي تجري أمام عينيه على الأرض الخشبية. وضع بعض المتحاربين تحت كأس: **استمروا بحركات مناورة تحت الكأس قرابة نصف ساعة... عندما نظرت إلى الكأس ثانيةً فَصل الجندي الأسود رؤوسَ أعدائه من الجذع، الرأسان اللذان كانا لا يزالان على قيد الحياة معلقان على جانبيه... وكأنهما غنيمتان شبحيتان على قوس السرج**[10].

في مرآة الطبيعة يمكن للمرء أن يتعرَّف أيضًا على الطبيعة الخاصة بصورة جيدة. ينبغي البحث عن الطبيعة أيضًا هناك حيث ترفض أحدًا: **نحن لم نرَ بعدُ أي طبيعةً خالصة، ما لم نكن قد رأيناها لانهائية، وموحشة، ولاإنسانية** [11]. وفي مرة أخرى، جعل جبلاً يتحدث إليه، بعد أن تسلقه: **هذه الأرض ليست لكَ... لم أصنع هذه الأرض لقدميك، ولا هذا الهواء لتنفسك، ولا هذه الصخور لجيرانك**[12].

ليس لهذا سوى علاقة ضعيفة بحماسة للطبيعة المتصلة بوحدة الوجود لإمرسون الذي أخذ عليه ثورو فيما بعد أيضًا أنه يخشى أكثر الاقتراب من الطبيعة. يجب أن يَخْبر المرء أولًا زَجْر الطبيعة، قبل أن يستطيع الإحساس بقوتها الناهضة. **بعد بضعة أسابيع من انتقالي إلى الغابة، راودني الشك فيما إذا لم يكن القرب من إنسان آخر ضروري لحياة صحية تشرح الصدر. لأن حياة الوحدة لم تكن مستحبة لي... عندما سيطرت عليّ هذه الأفكار أكثر في أثناء تساقط مطر ناعم، اجتاحني فجأةً الإحساس اللطيف والندي بأنس الطبيعة: في نشوة المطر، وفي كل صوت ونظرة حول منزلي**[13].

مقابل هذا **الأنس في الطبيعة**، لا يوجد بالنسبة إلى ثورو تناقض أكثر حدة من تجربة المجتمع الضخم إبّان زيارة له إلى مدينة نيويورك. **أخجل من عيني اللتين تنظران إليه** (الحشد). **إنه مألوف ألف مرة أكثر من قدرتي على التصور... متى سيتعلم العالم أن مليون إنسان بلا أهمية إذا ما قورنوا بإنسان واحد؟**[14]

لكنْ شيئًا فشيئًا يعرف ثورو أن ما ينطبق على تجربة الحشد يصحّ أيضًا على طغيان الطبيعة. إذا التفت المرء إليها بالتفاصيل، فقد يصبح جارًا جيدًا. يتعرف ثورو في زيارته إلى نيويورك على مهاجرين أفراد من النرويج وإنكلترا وألمانيا. ويراقب كيف أنَّ عليهم أن يكافحوا بمشقة من أجل مكانهم في الحياة الجديدة، **أناس جديرون بالاحترام جدًا، ومميزون**. لكن المرعب بعد ذلك أيضًا اللامبالاة التي يظهرها هؤلاء الناس عندما يمر بعضهم ببعض، هذه الفردية الكثيرة في زحام يحبس الأنفاس. لا يستطيع المرء أن يقاوم على الإطلاق ـ بحسب ملاحظته الذاتية النقدية ـ أن الإنسان الفرد يفقد، عند النظر إلى العدد الضخم، أهميته: **عندما ترى يومًا بعد يوم أناسًا بأعداد كثيرة، عندها تشعر أخيرًا باعتبارٍ أقل للحياة النابضة**[15].

لا يبدو الحشد مجرد قطيع بشري للراصد البعيد من الخارج فحسب، بل يعاني أيضًا من في الوسط من فقدان درامي لقيمة الذات. خَبَر ثورو ذلك على نفسه، وخبر أيضًا إغراء تعويض إحساس الذات بالنقص، حين يترك نفسه لأمزجة الحشد تحركه. فالمرء لا يتعرَّف نفسه مرة أخرى.

حفزت تجربة الحشد ثورو من جديد للتفكير في الديمقراطية التي يفضلها من حيث المبدأ. هل يجب على الفرد أن يرضخ باستمرار لقرارات الأغلبية؟ فعلى سبيل المثال، رفض دفع ضريبة الرأس إلى حكومة ماساتشوستس، لأنها شاركت في حرب الاتحاد ضد المكسيك وقبلت قانونًا يوجب نقل العبيد الفاربن إلى مالكيهم في الحكومات الجنوبية. رأى ثورو في ذلك جريمة ضد الإنسانية. إلا أنه طالب بحق عدم إطاعة الحكومة. صحيح، أنه يمتدح في الديمقراطية **التطور وصولًا إلى الاحترام الحقيقي للفرد**[16]، إلا أنه ينتقد حقيقة أن أهمية الفرد تختفي في قرارات الأغلبية وفي سلطة الشعب في النهاية عمومًا. **لن توجد قط حكومة حرة وتنويرية فعليًا، طالما لم تعترف الحكومة في آخر الأمر بالفرد بوصفه سلطة عليا ومستقلة** [17].

لكن كيف ينبغي أن تتحقق سلطة الشعب إن لم يكن من خلال إظهار الأغلبية لإرادتها؟ من المؤكد أن الشعب يتكون من الأفراد، وفي هذا الجانب تنبثق السلطة - كما يقول ثورو - من الأفراد. إلا أنه لا مفر من أن يتحد الأفراد لإظهار سلطتهم، وهذا ما يقره ثورو آخر الأمر. لهذا يُنشئ الأفراد مؤسسات، وينتخبون ناطقين بلسانهم، ويقررون قوانين تقيد الأفراد من جديد. لكن على الأغلبيات أن تحترم كرامة الفرد، وهو يتمسك بهذا الأمر، منقلبًا صراحةً ضد الإرادة العامة لروسو. **أجد متعةً** - يكتب - **في أن أتصور لنفسي حكومة قادرة على إنصاف كل الناس وتعامل الفرد باحترام وكأنه جار؛ حكومة لا يُنتقَص من كرامتها إذا ما أراد البعض أن يبتعدوا عنها، وأحجموا**

عن المشاركة فيها أو التكسب منها، لكنهم مع ذلك يلتزمون بكل واجبات الجار أو بأخوة الإنسانية[18].

يجب على الفرد أن ينتخب بضمير حي، وألا يتنازل عن ضميره لجهاز السلطة التشريعية والحكومة بالتصويت. في الإضراب الضريبي بسبب الحرب ضد المكسيك وبسبب تأييد العبودية في دول الجنوب ترجم شرط الضمير هذا إلى فعل. في المرة الأولى كلفه هذا البقاء في السجن ليلة واحدة فقط، لأن إحدى عماته سوّت من غير معرفته دَيْنه الضريبي. بيد أن العمل مع أولئك الذين كانوا ينظمون سرًا هروب العبيد إلى كندا المجاورة أصبح أكثر مخاطرة بالنسبة إليه. لا، بل اعترف بذلك صراحة من غير أن يكشف طبعًا عن تفاصيل.

في سنوات حياته الأخيرة، عندما تصاعد السجال بشأن تحرير العبيد عشية الحرب الأهلية الأمريكية، راح يزج نفسه، هو الذي كان يحافظ على مسافة من السياسة الحالية، على نحو متزايد في هذه الصراعات. **رضيت أن يجتاحني المجتمع، ويغمرني**[19]. غير أنه لم يرد أن يقي نفسه، لأن كل ما يحدث هنا من حوله، كان يثير سخطه جداً: **ربما كنت أعيش قبل ذلك في وهم أن حياتي سارت في مكان ما بين السماء والجحيم، أما الآن فلم أعد أستطيع إقناع نفسي بأني لا أعيش كليًا في الجحيم**[20].

يبالغ قليلاً، فهو وإن كان يتدبر أمره في كونكورد وغاباتها بصورة جيدة، إلا أنه يشعر أيضًا بالتحدي، ولا يستطيع ـ كما يدوِّن في يومياته ـ أن يبقى إلا بالتوافق مع ذاته، عندما يكون ملتزمًا. وعلى هذا النحو، راح يجوب أرجاء البلاد ويلقي خطبًا حماسية ضد العبودية. وتضامن في ذلك مع المزارع الشهير السيء السمعة جون براون John Brown من كانساس الذي ارتكب في عمل ثأري مذبحةً بين مالكي العبيد الذين اتهمهم بذبح أحد أبنائه وتعذيب آخر وصولاً به إلى الجنون. بدأ جون

براون فيما بعد حملةً منظمة ضد العبودية، وحاول تشكيل نوع من جيش تحرير، ومضى في أرجاء البلاد يلقي الخطب ويجمع التبرعات. وقبل وقت قصير من الهجوم الذي شنه في 16 تشرين أول/ أكتوبر 1859 مع 21 محاربًا، سبعة من البيض وأربعة عشر من السود، على ترسانة الأسلحة الأمريكية في حكومة مالكي العبيد في فرجينيا، جاء أيضًا إلى كونكورد آملاً أن ينخرط العبيد أخيرًا في كل أرجاء البلاد في المعركة ضد العبودية. لكن هُزم براون وجماعته؛ ولاذ قلة منهم بالفرار، وشنق جون براون.

دافع ثورو عنه حتى النهاية. **لا أريد أن أَقتل أو أُقتل، لكن يمكنني أن أتصور ظروفًا، يكون فيها لا مفرّ من أن... أعتقد أنه في حالة تحرير العبيد يمكن استعمال البنادق والمسدسات في قضية عادلة. كانت الأسلحة في أيدي من يستطيعون استعمالها... لقد حظي (جون براون) بالخلود**[21].

انتقل ثورو ذات يوم إلى الغابة، كي **يقترب أكثر من الحياة الحقيقية.** لكن السؤال هو ما إذا كان قد اقترب فعليًا هناك عند بحيرة وُلدن أكثر مما فعل لاحقًا، على سبيل المثال في كفاحه الأخير ضد العبودية؟

في أية حال، أكدّ في المرتين أنه فرد، وعرف أن بإمكانه أن يكسب قدرات مفاجئة من تجربته في أن يكون فردًا.

علّمته الحياة في الغابة أن الطبيعة تناديه للعودة إليها، وأنها لا تتحمل عنه مسؤولية وجوده. إنها لا تتبرع بسعادة الأمان بعد الولادة. إنها ليست أمًا. في الطبيعة اكتشف نفسه في قلب مطلقٍ، ليس في مقدوره أن يمتلكه، وأقصى ما يستطيع حياله أن يدعي التكيف معه، إن فهمه. هناك في بحيرة وُلدن أفلح في تحقيق ما لا يمكن أن تعطيه له الحياة في المجتمع وحده: أي أن يشترك في الكفاح خارجًا في المجتمع من أجل التحرير ويبقى في أثناء ذلك مرتبطًا بذاته.

تأمل أولي III

عنى المجتمع، بالنسبة إلى كيركيغارد وشتيرنر وثورو، سلطة تمتدّ عميقًا إلى الداخل، لكنها ليست لأحد، وتشّغل عن الجوهري. وهذا الجوهري كان عند كيركيغارد هو العلاقة مع الله، وعند شتيرنر اللاشيء الخاص الخلاق، وعند ثورو القرب من الطبيعة: الطبيعة الخاصة والطبيعة الخارجية.

من يتحرك باستمرار في المجتمع، **لم يعد يسمع شيئًا عن نفسه منذ زمن طويل**[1]، قال ثورو، وبيّن بذلك القلق الذي شعر به أولئك الثلاثة. في المحاولة النشطة للاستماع إلى الذات وحدها، يصطدم الثلاثة بمقاومة المجتمع الكسولة. كان المجتمع في منتصف القرن التاسع عشر برجوازيًا في شكل تفكيره وحياته، ووجدوا أنفسهم في مواجهته وفي تعارض معه. ولهذا يُعدّون، من منظور الوسط البرجوازي، خارجيين ومتطرفين.

هذا الشكل البرجوازي من التفكير والحياة الذي بدأ في السيطرة آنذاك كان واقعيًا وماديًا ومُجداً في العمل، يوجهه النجاح الاقتصادي الذي يعمل على خدمته أيضًا الفنُّ والأخلاق والعلم بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ما يهم هو المال والمنفعة وإمكانية الاستغلال. ما يحظى بتقدير كبير هو الاجتهاد، والدقة في المواعيد، والنظام والاقتصاد. لكن العالم البرجوازي دينامي أيضًا بسبب المنافسة التي تفضي إلى النمو الاقتصادي والليبرالية السياسية والديموقراطية والتحرر. تؤدي

التسهيلات الحياتية التي وفَّرها العلم والتقانة إلى اندماج في عالم المنفعة الاقتصادية المنغلق وظيفيًا. في هذا العالم البرجوازي، أواسط القرن التاسع عشر، كان المزاج الأساسي أقرب إلى التفاؤل ومتيقنًا من التقدم.

تفاعل الثلاثة مع الأوجه المختلفة للتحول البرجوازي، ولهذا أعطى كل منهم للفردية مضمونًا مغايرًا.

ردَّ كيركيغارد على التحول البرجوازي للمسيحية. فقاد، من موقع التدين الحماسي، صراعًا ضد المسيحية التي اضمحلت إلى دين قبيلة. خلافة المسيح ـ كما يقول ـ مطلب أقصى، لا يتفق مع التقدير البرجوازي للمعيار والوسطية، ولا مع التوجه بالنجاح الاجتماعي والمنفعة الاقتصادية. في صورة العالم البرجوازي، الله، في كل الأحوال، هو ضامن التصورات الأخلاقية السائدة، لكن في آخر الأمر يمكن للمرء أيضًا أن يتخلى عنه، وسوف يتخلى عنه عاجلاً. رأى كيركيغارد موت الله قادمًا، ورأى أيضًا ضمور الإنسان الذي سيدخل كليًا ومن غير تعالٍ في هذا العالم البرجوازي. خطاب كيركيغارد عن **الوجود** هو دعوة استيقاظ موجهة للفرد ضد هذا التحول البرجوازي. وسوف يجد صدى في وجودية القرن العشرين.

لم يرَ شتيرنر في القيم البرجوازية وفي الأخلاق البرجوازية شيئًا آخر غير كونها **أشباحًا**. وقد وجَّه طاقته بحيث لا تستولي عليه. على الرغم من ذلك، طبَعه العالم البرجوازي بعمق، عندما فسّر التحرر الداخلي بمفاهيم الملكية: أراد أن يظل مالك نفسه، وما كان يهمه هو ردَّ التهديدات العقلية لنزع الملكية. أحس أن المجتمع البرجوازي بمؤسساته وأفكاره يمثل قوى عدوان على خصوصيته. هنا تتعلق المسألة بقوى ماكرة تعشعش في أعماق الفرد، مجهولة في معظم الأحيان، لهذا فإن الحضور المريب للعقل لا غنى عنه.

الخصوصية تتوافق مع القدرة على الدفاع عنها. على هذا النحو، يجري بدايةً امتلاك الخاص عمومًا. تدخل في عداد ذلك قوة داخلية تكون قوية بما يكفي لردٌ الاعتداءات العقلية، أي **الأشباح**. إنها القوة التي تضع حداً لنزع الملكية عبر آخر، وتستعيد الأرض المفقودة للخصوصية. **ملكية الأوحد** المتنازع عليها، والمفهومة على هذا النحو، هي امتداد دينامي. نيتشه سيطلق عليها فيما بعد **إرادة القوة**. لكن شتيرنر لا يريد أن يسود إلا على نفسه، وعلى الآخرين فقط إن هم سعوا إلى منعه من ملكية ذاته هذه. هو نفسه لا يريد أن يمتلك أحداً، ولا أي شخصٍ آخر، ولا مؤسسة، ولا قضية، ولا أي قواعد لم يقدمها هو نفسه. وهذا الفرد لا يريد قبل كل شيء أن يكون ملكية الدولة أيضًا. وهكذا، فإن شتيرنر الذي **أعيد اكتشافه من جديد عند نهاية القرن** سوف يمدّ **النزعة الفوضوية (الأناركية) بنقاط أساسية مهمة**.

عارض ثورو التقسيم البرجوازي للإنسان الكامل إلى وظائف مرتبطة بتقسيم العمل، ووقف ضد التعامل اللامبالي مع الطبيعة. أراد أن يفحص إلى أي مدى يستطيع الفرد أن يعيش بمفرده معتمداً على نفسه، وإن كان بمقدوره أن ينجز بنفسه، ويتحصل عند اللزوم، على ضروريات العيش التي يقوم عادةً تقسيم العمل الاجتماعي بتهيئتها. وأراد أن يعرف كيف تُشْعر المسافة من المجتمع والاعتماد على الطبيعة في العيش المباشر، وما هي الوجوه الخفية حتى الآن لشخصيته التي تظهر في أثناء ذلك. كما أراد أن يكتشف ما الذي يحصل لعقله إذا لم **يرصف ويزفت**، وإذا لم تعد **عجلات المسافرين**[2] تسير عليه، وإنما يباشر أخيراً حديثًا مع نفسه مرة أخرى. كما أراد أن يعرف أيضًا ما الذي تعنيه له الطبيعة بعيداً عن الاستغلال وإضفاء الطابع الرومنطيقي عليها. أراد ـ هكذا عبّر في صورة عما أراد ـ أن ينزل

المسبار في البحيرة كي يكتشف العمق الذي يجب عليه أن يمضي فيه كي يصل إلى القاع. كان لديه في الحقيقة شعور بأن العالم البرجوازي يتراكم في أشكال تزداد تعقيداً أكثر فأكثر، مثيرةً الدوار في الأعلى فوق القاع، وهو يريد الآن، للحظات على الأقل وربما أيضًا على سبيل الاقتراب من هذه الحضارة فحسب، أن يتقصى حقيقة أمرها. كانت أيضًا محاولة ترمي إلى معرفة ما إذا لم تكن هناك في بعض الأحيان حياة صحيحة في الحياة الخاطئة. لم تُعط نتيجة التجربة سببًا للنشوة، بَيْد أنه شعر بالقوة من خلال إدراكه أَن المرء يمكن أن يربح، عندما يتخلى.

الفصل العاشر

شتفان غيورغه والقانون الفردي لجورج زيمّل، العفريت الداخلي لماكس فيبر

يروي رفيق لعب من أيام الطفولة المشتركة في بلدة بينغن كيف كان يلعب هو وشتفان غيورغه لعبة الملك والوزير. يقول إن شتفان كان يحدد قواعد اللعب، وكان هو "**الملك**" [1] في البداية. بعد أربعة أسابيع كان من المفترض أن تتغير الأدوار. غير أن شتفان كان يرفض التنحي عن دور الملك، ومن ثمّ كانت اللعبة تنتهي.

وجد شتفان الجوال المنفرد أيضًا لغةً سريَّة، كان يغلف فيها ذاته والعالم. اطلع عليها عدد قليل فقط من رفاقه. ولأجل ذلك كان هناك طقس معقد. بقيت المملكة الصغيرة محمية من خلال اللغة الخاصة. وكان غيورغه فيما بعد يستعمل أحيانًا تلك اللغة السرية في تدويناته التي كان يُفترض أن تبقى عصيَّة على فك شيفرتها. ربما يكون بيتَا المقطع الشعري الأخير من قصيدة "الأصول" في (الخاتم السابع) الأثر الوحيد الباقي من هذه اللغة السرية: **لكن هناك قرب الجدول في قصر الخيزران/ جرفنا طوفان الشبق بدوامته:/ في نشيد لا يفهمه أحد/ كنا سادة الكون وحكامه./ في عذوبة تهيج المكنون مثل جوقة إتيكا/ وقد تناثرت فوق الجبال والجزر:**
CO BESOSO PASOJE PTOROS/ CO ES ON HAMA/ CO ES/ ON HAMA PASOJE BOAN.[2]

كان زملاء الثانوية في دارمشتات يعتبرون غيورغه جوالاً منفرداً مولعًا بالسيطرة على الآخرين. أحدهم نظم فيه الأبيات الشعرية الساخرة: **يعرف سلفًا كيف يغربل معنى الكلمات،/ لكنه لن يسمح لأحد أن يطلع على أوراقه**[3]. يروي زميل آخر في المدرسة كيف وقف غيورغه في أثناء نزهة مشتركة عند ملعب بولينغ وقال: **افترضْ، إذًا، أن المعبد الذي كنا نتكلم عنه هو هنا. إذا كنت تستطيع أن تؤمن بذلك جديًا، وإذا كنت موهوبًا بهذا القدر من قوة الإيمان هذه، عندئذ يكون هذا فعليًا المعبد. هل لديك الشجاعة لتدخل معي إليه...؟**[4]

تعود إلى هذا المرحلة تقريبًا الأبيات التي تسمى "قصائد شيطانية": **كان لا يزال كل إله مخلوقًا بشريًا/ القطرات وحدها هي المباركة/ وما كان يتكلم عنه الحمقى هو وحده نبوءة/ وما لم يوجد قط وحده خال من كل عيب**[5]. بعث غيورغه هذه الأبيات من مجهول إلى المجلة الأدبية (**أوراق من أجل الفن**). لكن العارفين نسبوها إلى المعلم الذي اعتاد أن يلقي بطيب خاطر أبياتًا هجائية ساخرة في حلقته الخاصة مع **ابتسامة إيجينية**(**). أحب المعلم التعمية، لكنه كان يلمح بسرور إلى أن بعضها كان له.

تأثير غيورغه السحري، وصفه ماكس كومِّريل Max Kommerell بعد انفصاله عن الحلقة بقوله: **والآن، المنطقة بأسرها كانت مفتونة بالشخص الذي بدا لا مفر منه حيثما كان يصعد، بالرأس الأبيض الأسطوري الموزون... ولم تعرف قدماي شيئًا آخر غير أن تحملاني إليه. وما جاء بعد ذلك؟ خدمة طوعية دامت سبع سنوات، شهدت مغامرات مجنونة لكنها داخلية، وكأنها حصلت قبل 3000 سنة في مملكة بعيدة**[6].

(**) نسبة إلى جزيرة إيجينا في اليونان. (م)

ترك الوالد، وهو تاجر خمور ثري ومرموق في بلدة بينغن، لابنه بعد حصوله على الشهادة الثانوية مطلق الحرية. أتاح له بادئ ذي بدء أن يرى العالم، وهكذا سافر شتفان، وقد حصل من والده على المال الضروري، ما بين عامي 1888 و1889 إلى لندن، وسويسرا وإيطاليا وإسبانيا وباريس. هنا وجد المدخل إلى الحلقة المحيطة بـ مالارميه Mallarmé، وهنا اتخذ قراره بشأن بقية مسار حياته. فهو يريد أن يصبح شاعراً، بدلاً من أن يتعلم مهنة برجوازية. شاعراً وليس كاتباً. لأنه يرى الكتّاب سلفًا جزءاً من العالم البرجوازي. إنهم يعملون لصالح المؤسسة الأدبية، ويريدون أن يكونوا نافعين بطريقة ما في الحياة الاجتماعية، ويشعرون بالالتزام تجاه العامّة. لا شيء من هذا يجذب غيورغه. عند مالارميه، دخل في معمل كيميائي الكلمة الذي ينقي الشعر من الأخلاط الطبيعية والواقعية. الأمر يتعلق هنا بـ "شعر نقي"، وبفن لا يريد أن يكون غير ذاته؛ فن يؤسس مملكته الخاصة وعالم الخاص من المعاني والأحاسيس. وهذا الأمر ذكّر غيورغه بالرابطة السريّة الشعرية التي كان قد أسسها في المدرسة، وعلى هذا النحو كان يصعد كل مساء ثلاثاء إلى منزل مالارميه في الطابق الرابع، حيث كان الشاعر يستقبل معجبيه من الشبان بخف منزلي من اللباد ويجتمعون حول مائدة مستديرة للقراءة والنقاش.

لم يكن غيورغه حتى ذلك الحين، 1889، قد نشر أي شيء؛ كان الفضل في قبوله في الحلقة المنتخَبة يعود إلى تأثيره الشخصي وحده. كان يتصرف بثقة، وكان حضوره مميزًا، لكنه لم يكن معتداً، وكان المرء يشعر بإخلاصه غير المشروط للشعر الذي كان يعتبره مركز الحياة المطلق. الفكرة الأساسية لحلقة مالارميه كانت أيضًا فكرته الأساسية، وتحديداً إيجاد المعاني والأحاسيس التي لا توجد إلا في تركيب الكلمات الشعري وليس في أي مكان آخر. كان يفهم القصيدة

على أنها فرادة مطلقة؛ وجديلة دقيقة من المعاني، من غير مرجعية خارجية وهي مرتدة نحو الداخل كليًا. عالم من رمزية تأويلية مغلق على ذاته. بالطبع، حدّد أنصار هذا التقديس للشعر أنفسهم برفعة إزاء ما تبقى من العالم الأدبي. وسرعان ما اتخذ الإخراج الذاتي الروحي الأرستقراطي لدى شتفان غيورغه سمة مسيطرة خاصة. هنا لم يكن يوجد خف من اللباد، كما هو الحال عند مالارميه. وصف لودفيغ كلاغس Ludwig Klages، وهو نفسه نموذج إمبريالي، غيورغه الذي تنافس معه فيما بعد، وصفه بأنه **طبيعة إجرامية وقعت في فخ الاصطناع، كي لا نقول انحرفت إليه**[7].

في البداية، كانت المسألة تتمحور حول الفن من أجل الفن، ثم بعدئذ حول إصلاح الحياة في ضوء الفن. القصيدة، بوصفها نموذجًا للنظام، هي شكل وأسلوب صارمين. إذًا، ينفصل الفن بدايةً - دفاعيًا - عن الحياة، وبعد ذلك عليه أن يشكّل - هجوميًا - الحياة. ينبغي أولاً صون الجمال من اليومي، ثم على الجمال بعد ذلك أن يخترق اليومي. وهذا يتطلب مصادر قوة فردٍ في مركز الحلقة. مثّل هذه الحلقة، كان غيورغه قد شكلها في المدرسة سابقًا، وعثر عليها مرة أخرى في الطابق الرابع، تحت السقف عند مالارميه. بعد عودته إلى ألمانيا، بدأ من جديد بتجميع حلقة من حوله، تكون فيها الشخصية المثلية الجنسية، ما يجمع الرجال، بارزة بقوة أكبر. وقد نشأ من ذلك تدريجيًا نوع من دير مع قواعد صارمة وبناء تراتبي هرمي ونظام دقيق من حلقات داخلية وخارجية. **من يدر يومًا حول الشعلة/ يبق تابعًا لها**. ما مارسه غيورغه بعد عودته من باريس وحتى نهاية حياته، كان ينضوي تحت وجهة نظر أن **نظم الشعر سيطرة**[8].

ظهر غيورغه مستبدًا أيضًا في لقائه الأول مع هوفمانستال نهاية عام 1891 في فيينا. حصل هذا اللقاء في مقهى غرينزتايدل الذي

كان طالب الثانوية هوفمانستال يرتاده كثيراً. وقع غيورغه الذي يكبره بخمس سنوات بعض الشيء في حب الشاب الجميل ذي الثمانية عشر عامًا، والذي كان يعتبر "طفل الشعر المعجزة". اقترب غيورغه ـ كما يروي هوفمانستال لاحقًا ـ من طاولته، **يعلو محياه تعبير حماسي فيه غطرسة وكبرياء**، وطرح عليه بعض الأسئلة، ولاحظ بعدئذ أن بعض الأمور تشير إلى **أنني من القلّة في أوروبا ...، الذين يبحث عن الارتباط بهم: الأمر كان يتعلق بتوحيد أولئك الذين يعرفون بحدْسهم ما هو الشعري**[9].

كان غيورغه يسعى إلى جذب هوفمانستال إلى حلقته. إلا أن الأخير امتنع، حتى عندما أُعجب بديوانيه (أناشيد) و(أسفار الحج) اللذين كانا قد صدرا قبل وقت قصير. بعد لقائهما الأول في كانون أول/ ديسمبر 1891 أرسل هوفمانستال قصيدة إليه، جاء فيها: **نبّهتني إلى أشياء/ خبيئة في داخلي/ كنتَ لأوتار الروح/ الريحَ التي تهمس طوال الليل**[10]. ظاهريًا ظلّ هوفمانستال مؤدبًا وملتزمًا، كما كانت طبيعته، لكنه دوّن في يومياته: **في هذه الأثناء خوف متنام: الرغبة في شتم الغائب**[11]. هو لم يشتمه في حقيقة الأمر، لكنه لمقاومة هذا الخوف، كتب قصيدة بعنوان "النبي"، مطلعها هذه الأبيات: **استقبلني في قاعة/ يخيفني الغامض بشدة/ ... / من كلماته الوديعة الهادئة/ ينطلق استبداد وإغواء/ يجعل الهواء الخاوي يدور بطريقة خانقة/ وهو يستطيع أن يَقتل من غير أن يلمس**[12].

تصرف هوفمانستال بجفاء وعلى نحو محافظ. شعر غيورغه بالإهانة، ودعاه إلى المبارزة. تدخل والد هوفمانستال وأنهى المسألة من غير تبعات أو إحراج. بعد ذلك، استعاد الاثنان العلاقة بينهما، بتودّد ممزوج باستبداد من جانب غيورغه، وبإعجاب من جانب هوفمانستال مع الحفاظ على مسافة. كتب غيورغه إلى والد هوفمانستال مبرراً

سلوكه: **بالنسبة إليّ يبقى (هوغو فون هوفمانستال) دائمًا أول شخص أيّدني في الجانب الألماني من غير أن يكون قريبًا مني من قبل، وفهم عملي وقدّره - وكان هذا في وقت بدأت فيه أرتعش على صخرتي الموحشة**[13].

ليس من السهل أن نتخيل شتفان غيورغه المتعجرف شخصًا يرتعش على **صخرة موحشة**. لكن الأمر كان كذلك على ما يبدو. كان يشعر بالقوة، عندما يفلح في نظم قصيدة. وكان يُمنَح منها القوة التي كانت تستمر حتى القصيدة التالية أو حتى الإنسان التالي الذي يلقي بسحره عليه. وفيما بينهما، كان يمكن أن تساوره الشكوك بنفسه، لا بل أن يخيم اليأس عليه ويغرق في أمزجة عكرة. وعندما كان يتجاوزها وينجح في نظم قصيدة، كان هذا أشبه بإشارة النصر التي يجمع حولها مريديه.

عندما اعترف هوفمانستال بعد عشر سنوات، في صيف 1902، في رسالة، بأزمته الابداعية، ردّ عليه غيورغه قائلاً: **لا أعتقد أن أيًا من الأشباح الرهيبة التي تحتملها أنت قد وفّرني. كنت في شبابي قويًا بما يكفي حتى أتغلب أيضًا على أعتاها ومن غير مساعدة؛ لكنني فيما بعد كنت بالتأكيد لأنهار لو لم أكن أشعر بالارتباط من خلال الحلقة** [14].

هذه الحلقة أُنشئت من خلال قصائد سعت فيها شخصية فريدة إلى ظهور صارم الشكل. كان الشكل الجمالي يعني لغيورغه كلَّ شيء. لقد أعطى أولاً للحياة كرامتها. عندما قدم هوفمانستال أحدهم بهذه الكلمات: **إنه ينتمي كليًا إلى الحياة، وليس إلى الفن**، أجاب غيورغه إنه يشعر بهذه العبارة شتيمة تقريبًا، **لأن من لا ينتمي إلى الفن قط، هل يحق له عمومًا أن يتباهى بانتمائه إلى الحياة؟** [15]

في النهاية، اهتدى هوفمانستال إلى صياغة يمكن أن يتوافق الاثنان

عليها. أليس صحيحًا - يكتب هوفمانستال - أن المرء لا يستطيع أبدًا أن يشبك مع الحياة على نحو سليم **ما لم يغترب عنها في بادئ الأمر بطريقة غامضة، أداتها استقبال القصائد**[16].

الشعرية هي إذًا مسافة من الحياة العادية، وحتى اغتراب عنها، وفي كل حال مجال اهتمام مغاير كليًا. وهي بذلك لا تنتمي من النظرة الأولى إلى الحياة العادية، ويمكن للمرء أن يعيش من دونها. لكنها تنتمي بالتأكيد من النظرة الثانية إلى الحياة في بُعْدٍ غامض أكثر عمقًا. يجب على المرء أن يقف قبالة الحياة غريبًا في بعض الأحيان، كي يدركها في عمقها. وهذا يحصل في الشعرية. اغتراب بهذا القدر من الحياة - من خلال الشعرية - ضروري، كي يكون بمقدوره أن يشبك معها على نحو صحيح.

الشعر يُغرِّب عن الحياة العادية، ويعززها بذلك. دعا نيتشه هذا التعزيز للحياة **بذرى النشوة**. وهي ليست متاحة لكل واحد. لهذا أوضح غيورغه في حديث مع إديت لاندمان Edith Landmann: **الشعري يقابل الديني؛ الدين ديمقراطي، إنه يجد مأوى لكل شخص... أما الطبيعة الفنية فلن تجد فيه كفايتها**[17]. الشعر بالنسبة إليه إذًا هو الفردي ببساطة، في البعد الأكبر الممكن من المكان العام حيث يجتمع كثيرون يرفضهم بفظاظة: **حتى عددكم ضلالة**[18].

كان هناك جمهور صغير منتَخب، اجتمع في 14 تشرين أول/ نوفمبر 1897 في بيت لبسيوس Haus Lepsius في الطرف الغربي من برلين لحضور قراءة مع شتفان غيورغه. **كان بين الحضور أشخاص مشهورون، وكان جمهور المستمعين يتكلمون مع بعضهم بعضًا بأصواتٍ خفيضة. ثم دخل رجل من باب جانبي وجلس بعد انحناءة قرب الضوء الأصفر الخفي ومن خلفه مطرّزة يابانية ذهبية داكنة... لم أصادف أبدًا في حياتي وجهًا غريبًا بهذا الشكل. كان شاحبًا، ومتصنعًا، مع أجفان**

ثقيلة متعبة، وفم مرّ معبِّر يرتجف... نُوِّمنا مغناطيسيًا أكثر فأكثر، وأدخلنا في الحالة المزاجية[19].

هذا ما أورده التقرير المنشور في صحيفة (Vossischen Zeitung). وفي مجلة (Pan) كتبت لو أندرياس-سالومه Lou Andreas_Salome التي كانت مدعوة أيضًا مع ريلكه إلى القراءة، أنها لم تعش أبدًا من خلال شخصية شاعر **مثل هذا التحول الظافر والطاغي**[20].

في هذه القراءة الشعرية في بيت لبسيوس كان حاضرًا هناك أيضًا الفيلسوف غيورغ زيمل Georg Simmel الذي كان يعمل على مشكلة الفردية. الانطباع الذي كونه عن شخصية غيورغه وقصائده منحه حدسًا حيويًا، أطلق عليه منذئذ اسم **القانون الفردي**.

كان في ظهور غيورغه وموقفه ولغة جسده فعليًا شيء من الصرامة ودقة التفاصيل، وله من هذه الناحية شكل القانون، كانت قصائده كذلك صارمة وواعية للشكل. عادة ما يكون القانوني شيئًا عامًا. إلا أنه يبدو هنا الشكل الفردي الذي اختار نفسه، أي قانونًا فرديًا؛ أي معيارًا طبيعيًا اختار نفسه، كي يعطي شكلاً للجوهر الداخلي للفردية، ومن **ثَمَّ** يثريها. تكتب إديت لاندمان، وهي طالبة زيمّل وصديقة مقربة من غيورغه لسنوات طويلة، بهذا الخصوص: **في طبيعة غيورغه يظهر لنا... مجددًا معيار طبيعي، يتجلى في تشكيل طبيعته بأكملها، وفي هذا التشكيل كانت الطبيعة والحياة والنظرية متحدة كليًا، بحيث كانت حياته في بساطتها القصوى ونمطيتها ووداعتها يديرها في كل خصيصة وصولاً لأدق التفاصيل وفقًا لمطلب روحي أسمى ما كان يطلق عليه نيتشه الأسلوب العظيم. الأسلوب العظيم يريد إرادة أساسية قوية، ويمقت التشتت الفكري**[21].

بعد بضعة أشهر من اللقاء الأول في بيت لبسيوس، نشر زيمّل 1898 مقاله الأول عن غيورغه، وقد تحدثا عنه في العام نفسه في لقاء

جمعهما معًا في روما، نتج عنه بعد ذلك في عام 1901 النص الثاني المفصل الذي حمل عنوان (شتفان غيورغه، دراسة فنية فلسفية).

تأثر زيمّل بإشارة التعبير الفردية الصارمة لغيورغه التي تنطوي على شيء من الحجب والتقشف. **في قصائد غيورغه ينشأ الانطباع بأن محتواها لا يمكن أن يقال بأي شكل آخر غير الشعر. لا يسهم فيها أي شكل فني أمام المحفِّز المستقل لمادتها**[22]. هذا ما جاء في المقال الأول عن غيورغه. أما في المقال الثاني، فيحدّد زيمّل بدقة المحفِّزات التي ينبغي صدّها: إنها محفزات **الحياة الغريزية الطبيعية**.

ليست **الحياة الغريزية الطبيعية** - بحسب زيمّل - هي ما تجعل منا أفرادًا، يختلف واحدنا عن الآخر. إنها المادة البيولوجية المشتركة بين الجميع. **قانون الشكل الجمالي** الصارم هو الذي يخلق بدايةً الفردنة. وهذا يوضحه زيمّل في قصائد غيورغه التي يعتبرها مثالاً لعملية الفردنة والتسامي التي **تجعل مضامين الحياة تتجاوز الحياة نفسها** [23]. غير أن هذا التجاوز ليس سوى **التشكيل الجمالي** الذي يؤدي في فهم زيمّل إلى ارتقاء الحياة إلى الشكل الفردي العالي.

اتخذ زيمّل من أعمال غيورغه وعاداته منطلقًا لفكرته بشأن **القانون الفردي**. كما حفزته عبارة نيتشه: **صِرْ ما أنت**.

نعم، يجب أن يكون **القانون الفردي** شيئًا لا يصلح إلا للأفراد؛ شيئًا يهتدي الفرد به لإنتاج ما يميزه، البوصلة الداخلية، و**الغاية** الداخلية التي توجِّه الفرد. فالإرادة المحضة لا تكفي لأن تكون مختلفًا، لأن المرء يبقى عندئذ مثبتًا سلبيًا على الآخرين. أن تكون مختلفًا عن الآخرين لا يفضي بعد إلى الخصوصية. يوضح زيمّل ذلك على مثال الموضة. فهي لا تسهل الأسلوب الخاص، بل تؤدي إلى **انصهار الفرد في عمومية** [24] الواعين بالموضة المعنية.

لكن كيف يكتشف المرء القانون **الفردي** ويتبعه؟ فالمسألة لا يمكن أن تتعلق بعامٍ طبيعي. ينبغي أن يكون مبدأً استرشاديًا، شيئًا واجبًا، ينتج - على حدٍ قول زيمّل - من **كليّة حياة الأنا**، ومزودًا بالكرامة والالتزام اللذين لا يحقان إلا للأوامر الأخلاقية الصالحة عمومًا والتعليمات القانونية. **القانون الفردي** لا يرتبط إذًا برغبة الفرد أو إرادته، إنه تعبير عن التزام نابع من الذات وتفرضه الذات على نفسها.

هذا الفهم موجه ضد كانط الذي لم يعترف في تقرير المصير إلا بالقوانين والقواعد الأخلاقية الملزمة عامةً. يفكر كانط بالثنائيات: القانون الأخلاقي فينا هو جزء من مجال العام، ويواجه الإنسان الفرد مع خصوصياته العقلية والحسية.

بإعلائه من شأن الفردي يريد زيمّل أن يتجاوز هذه الثنائية: هناك واجب، لا يأتي من مجال العام، بل ينبثق من الحياة الفردية؛ وهو من ثمّ واجب أكثر عمقًا في ارتباطه بالكينونة الشخصية من الأمر المطلق أو أي قاعدة أخلاقية عامة أخرى.

استطاع زيمل أن يظهر بدقة كبيرة أن هذا **القانون الفردي** المعني لا يطالب بصورة قطعية، بل يجعل الواحد يشعر أكثر بما **يناسبه**. وقد تكون له بلا ريب بعض علاقة بـ **الذائقة**. وينتج عنه سلوك وتصرّف يلائم شخصًا ما. وهو يبدو أيضًا بوصفه ضميرًا يصغي إليه المرء، لا لشيء إلا لأنه جزء من شخص بعينه. إنه ضمير، يدعو المرء إلى نفسه، ويعطي الحياة في كل مرة **أسلوبها** الخاص.

لا يعفي **القانون الفردي** من الواجبات إزاء العرف والأخلاق العامة، بل يتعدى الأمر ذلك. يوفر **منطق الأمر المطلق** - برأي زيمّل - على المرء **إبداع الأخلاق**[25]. الإبداعي في الأخلاق يتيح أولًا التوجه بـ **القانون الفردي**. بواسطته يتشكل **ذلك الأسلوب**

والإيقاع اللذان يميزان شخصية ما، أي إيماءتها الأساسية التي تجعل كل مظهر من مظاهرها... شيئًا متميزًا تابعًا لها[26].

ما يقوم به هذا **القانون الفردي** لا يمكن وصفه نظريًا بصورة كافية أو تثبيته أيضًا في مدونة قواعد، بل يمكن توضيحه بالأمثلة حصرًا. اتضح الأمر لزيمّل في شخص غيورغه، كما أن دراسته المخصصة لغوته (مونوغرافيا) التي كتبها بعد هذا اللقاء مكرسة لموضوع **القانون الفردي** هذا. كان غوته بالنسبة إليه خير من يجسد الحياة وفق **القانون الفردي**. فقد صاغه غوته نفسه في الأبيات الشهيرة من (كلمات أورفيوس الأصلية) على النحو التالي: **طبقًا للقانون الذي يحكم انضمامك / ... / يجب أن تكون كذلك. فأنت لا تستطيع الهروب من نفسك./ ... / لا الزمن ولا أي قوة، يمكن أن تفكك/ الشكل المميز الحي الذي يتطور بذاته**[27].

اتَّبع غوته هذا **القانون الفردي**، حين وثق بإحساسه الذي يشير له فيما إذا كان شيء ما يلائم أم لا، أو فيما إذا كان الأمر **بيده**. عندما كان غوته يعمل على نظريته في الألوان، وأُسدي النصح إليه بأن يولي الرياضيات اهتمامه أيضًا، وبعد أن أخذ أيضًا دروسًا لبضعة أسابيع في يِنا jena، قطع أخيرًا هذه الدراسات بكلماته: **لن أستطيع توظيفها لأجل وجودي**. إنه ذلك الجهل الرائع في خدمة الحياة الفردية الذي يمتدحه زيمّل في غوته، والذي من غيره ما كانت لتوجد قدرة غوته على التشكيل. كان أفقه واسعًا جدًا، وتقبّل في داخله ما لا حصر له من العالم، لكن فقط بالقدر الذي يستطيع استيعابه. كان يجب عليه - كما قال - **أن يكون قادرًا على الإجابة عن ذلك بشكل منتِج**. أبقى ما لم يكن مناسبًا بعيدًا منه، بعيدًا قدر الإمكان. وكان يجب أن تكون قدرات الاستيعاب والمعالجة والتعبير متوازنة. الأمر لا يتوقف على آلاف الاحتمالات التي يلعب بها المرء، بل على ما يجعله قادرًا فعليًا

على الحياة. مثل هذه القرارات الحياتية تقوم بدور خرم الإبرة: فما يمر من الممكنات هنا، يمكن اعتباره ملكا خاصًا. على إنسان الممكن أن يحدد نفسه، لكي يصبح إنسان الواقع. **من يريد أن يكون عامًا، يصبح لاشيء؛ التحديد ضروري للفنان بوصفه شخصًا يريد أن يبني من ذاته ما هو مهم**[28].

شدد زيمِّل النبرة على **تغيير** جلد غوته، أي أن يصبح الفن شيئًا آخر، ويبقى مع ذلك مخلصًا لذاته؛ وبذلك كانت الطريقة تلزم أيضًا بالتلاؤم مع **العامّ** إن لم يكلفه كثيرًا، لكي يستطيع أن يواصل في ظل هذه الحماية رعاية **خصوصيته** من غير عائق. كانت هذه نسخته عن قاعدة "أعط لقيصر ما لقيصر ...". ليست كل مقاومة مجدية - بحسب غوته - في بعض الأحيان، يكفي أيضًا التلاؤم السطحي. **تغيير الجلد** له هذا المعنى أيضًا: يضحي المرء بالجلد، ويفر بذلك من القبض عليه.

يستطيع زيمِّل أن يبيِّن على مثال غوته بصورة جيدة جدًا أمر **القانون الفردي**. إلا أن من لفته إلى الفكرة - كما قلنا - كان شتفان غيورغه، الواعي للأسلوب والمتشدد في الشكل.

غيورغه، الإنسان المتسلط والمتواضع في الوقت عينه والذي يرتدي بزة مونسنيور ويتجول مع حقيبتين من القماش ويتخذ من شبيبته مقرًا لسكناه مثل ملك في قصره، كان قد ميّز حلقته بأسلوب عقلي أرستقراطي خاص. قلمّا كان وحيدًا، ولم يكن بمقدوره العيش من غير حلقته، وهو على الرغم من أنه **معلمها** إلا أنه كان، وبالمعنى الرفيع للكلمة، فردًا وحيدًا.

تعامل زيمِّل معه ما بين عامي 1897 و1907؛ وكان يشعر على الأقل أنه قريب منه لدرجة أنه قدَّم كتابه (**مشكلات فلسفة التاريخ**) 1905 بإهداء: **إلى شتفان غيورغه، الشاعر والصديق.**

أما غيورغه، فشعر من جانبه من خلال اهتمام الفيلسوف بشخصه وأعماله بشرف كبير بادئ الأمر، مع أنه لم يكن يفهم الفيلسوف على نحو دقيق دائمًا. في الحلقة، كانوا يتحدثون بسخرية عن **الزيمّلية** (نسبة إلى زيمّل). مع ذلك، كان يطيب لغيورغه، عندما يكون في برلين، التردد على بيت زيمّل. حتى أن علاقته بزوجة زيمّل كانت أفضل إلى حدٍّ ما.

ومثلما حفَّز غيورغه زيمّل إلى **القانون الفردي**، كذلك توصل ماكس فيبر - كما يُفهم من توماس كارلاوف Thomas Karlauf في السيرة التي كتبها عن غيورغه - في الوقت ذاته تقريبًا، من خلال اللقاء والسجال مع غيورغه وحلقته إلى مفهوم **السلطة الكاريزماتية**.

في عام 1910 حصل اللقاء الشخصي الأول بين ماكس فيبر وغيورغه. تقاطعت حلقتا الاثنين في مدينة هايدلبيرغ. فعلى سبيل المثال، كان فريدريش غوندولف Friedrich Gundolf وإدغار سالين Edgar Salin ينتميان إلى كلتي الحلقتين. راقب ماكس فيبر مدة من الزمن شتفان غيورغه عن بُعد، وتأثر بالنبرة السلطوية الحازمة لقصائده. في هذه السنوات انفتح فيبر بتحفيز من إلزه يافه Else Jaffé على الفنون أكثر، وخطط أيضًا لعلم اجتماع ثقافي على نطاق واسع. وفي إحدى زياراته إلى برلين، استفهم من زيمّل عن غيورغه. وكان لا يزال يدعوه بشيء من السخرية "شتفان-المقدس".

عندما ألغى في صيف 1910 صديقٌ، هو آرثر زالتس، السفر لقضاء عطلة مشتركة بسبب زيارة مرتقبة لـ غيورغه، كتب فيبر متفهمًا أنه هو أيضًا كان **ليقدّم لقاء رجل أو، بعبارة أفضل، تأثير رجل ذي جدّية كبيرة لا على أي سفر، أو أي شيء آخر أكثر من ذلك، لا بل على كل شيء**[29].

وصلتْ، إذًا، في تلك الأثناء أسطورة غيورغه إلى ماكس فيبر، ولذلك

ليس من المستغرب أن يكون ماكس فيبر في زيارته الأولى لـ غيورغه **مرتبكًا قليلاً** بادئ الأمر، كما تذكر مريانه فيبر Marianne Weber في مذكراتها. قدَّم غيورغه نفسه **من غير تكلف، بكرامة وودية تخلوان من التعقيد**. ولهذا السبب أيضًا، كان فيبر ـ بحسب قولها ـ مستعداً **لاحترام الاستثنائي فيه والتأثر بالثقل الذي تقدمه إنسانية تستمد نبالتها من قدرتها الإبداعية**[30].

في ذلك الصيف الذي شهد اللقاء الشخصي يظهر لأول مرة في رسالةٍ لفيبر مفهوم **الكاريزما**، وذلك بالارتباط مع غيورغه. بعد ذلك بقليل، في مؤتمر علم الاجتماع الأول في فرانكفورت في العام ذاته، يتحدث ماكس فيبر مرة أخرى عن شتفان غيورغه: **تُعَدّ الطوائف التي تمثل الأحاسيس الفنية في العالم من وجهة نظر علم الاجتماع... الأكثر إثارة للاهتمام من بين الطوائف الموجودة. فهي تمتلك اليوم أيضًا، تمامًا مثل طائفة دينية، تجسيدها الإلهي ـ أُذكِّر بطائفة شتفان غيورغه ـ ويمكن لطابع الحياة العملية والموقف الداخلي من الحياة برمتها الذي تنتجه في أتباعها أن يكون واسع التأثير جداً... مع أنني أستخدم تعبير طائفة متحرراً من أي قيمة تمامًا. التعبير سيء السمعة لدينا من غير أي سبب كليًا، لأن المرء يربط به مفهوم "المحدودية والضيق". بيد أن المُثُل النوعية الواضحة المعالم لا يمكن قط أن تُحمل إلى الحياة... إلا من خلال تشكيل طائفة من الأتباع المتحمسين في بادئ الأمر**[31].

تصف السلطةُ الكاريزماتية ـ وهو مفهوم مركزي عند ماكس فيبر من الآن فصاعداً ـ عمليةَ نشوء مجال سلطة حول شخص، أي فرد، ذي إشعاع كبير. تقترن الكاريزما بقوة الاعتقاد. يعطي ماكس فيبر شكل السلطة الكاريزماتية في عصر مجتمع الجماهير مستقبلاً كبيراً، لأنه يتضمن الوعد بإمكان تعويض عقلنة (فيبر) مجالات الحياة

في الحداثة. **العقلنة**، اختراق عالم الحياة والعمل بالتقنية والعقل الحسابي، تبدو ـ كما يقول ماكس فيبر ـ أشبه **بنزع السحر**. والسؤال إلى أي عمق تذهب. وما إذا كانت تقبض على الشخص بكليته، عقلاً وحسًا ومشاعر. في كل حال، من الواضح بالنسبة إلى ماكس فيبر أن العقلانية ليست كل شيء. وسوف يتحدث فيما بعد في محاضرته الشهيرة "العلم بوصفه حرفة" أن الاستخدام الصحيح للعقلانية وحده هو **الذي يعثر على العفريت ويخضع له ويمسك بخيط حياته**[32]. كان شتفان غيورغه بالنسبة إليه شخصًا يقوده على ما يبدو عفريته الداخلي بقوة وحزم شديدين.

هذا النوع من العفاريت يُعرف منذئذ بسقراط الأفلاطوني. إنه التوجيه الداخلي المتجذر في الشخصية الذي يمكن للمرء أن يسلك معه سلوكًا عقلانيًا، لكنه لا ينشأ من العقلانية. أن يكون الإنسان في هذا المجال منفتحًا أيضًا على بُعْد متعالٍ، يقرُ بذلك ماكس فيبر إلى حدٍ بعيد (وسوف ينضم إلى هذا الرأي فيما بعد كارل ياسبرز المعجب بماكس فيبر)، مع أنه بالذات، وهو من قال عن نفسه إنه **من الناحية الدينية غير موسيقي** ـ ظلّ صامتًا في هذه النقطة.

في تلخيص لاحق لأبحاثه في مسألة العقلنة يأتي ماكس فيبر لمرة أخيرة على ذكر شتفان غيورغه وحلقته، لكن من غير أن يذكره بالاسم. **إنه قدر زماننا ومعه عقلانيته وثقافته، وخصوصًا: نزع السحر عن العالم، بحيث تتراجع تمامًا القيم الأخيرة والأكثر سموًا من المجال العام إلى علاقة الأخوة المباشرة للأفراد بعضهم مع بعض. إنها ليست ... مصادفة أن ينبض اليوم ذلك الشيء في أوساط المجموعات الأصغر، من إنسان إلى آخر، بلطف وهو ما يناسب ما كان يجري في السابق بوصفه ريحًا نبوية في نار عاصفة عبر المجموعات الكبيرة ويقرب بعضها من بعض**[33].

أبقى ماكس فيبر شتفان غيورغه تحت بصره. هذا الشخص كان بالنسبة إليه، فيما يبدو، أحد الأفراد القلة الذين لم تزل تشتعل فيهم **النار العاصفة** للماضي، لكنها لا تزال **لطيفة**.

الفصل الحادي عشر

إيمان ريكاردا هوخ ونقد تبدد الشخصية

في ذروة الاعتراف العام بريكاردا هوخ كاتبةً روائية ومؤرخة وكاتبة مقالة، كتب توماس مان عام 1924 بمناسبة عيد ميلادها الستين، ليس علينا أن نحتفل **بالسيدة الأولى في ألمانيا فحسب، بل ربما بسيدة أوروبا الأولى.**

وجدت ريكارا هوخ في هذه الإطراءات مبالغة. فهي لم ترغب أبداً في وضع نفسها عاليًا، لكنها كانت في حالة صفاء مع ذاتها إلى حد بعيد، لأنها اتبعت **عفريتها الداخلي**. استخدمت هذا التعبير حرفيًا. غير أنها لم تعثر عليه عند ماكس فيبر، وإنما عثرت عليه عند غوته. **نحتاج أن نكون يوميًا تحت إمرة العفريت، يقول لنا ويحثنا على ما يتعين فعله**[1].

العفريت الداخلي، بالنسبة إليها، كان تلك القوة التي تساعد الفرد على تطوير ذاته. فلتؤمنْ إذًا بذاتٍ ما تزال تتبع المثال اللاواعي، الغاية الداخلية، أو ـ كما كان يسميه زيمل ـ **قانونه الفردي**.

كانت ريكاردا هوخ حسّاسة تجاه الغرور ومجاملة الذات اللذين يمكن أن يكون لهما دور في سعيها إلى المضي في طريق خاص. كان شتفان غيورغه الذي قُدِّمت إليه في فترة ميونيخ، في نحو عام 1900، في حلقة فولفزكيل Wolfskehl بالنسبة إليها مثالاً مخيفًا. كانوا يسعون إلى جذبها إلى الحلقة، إلا أنها ظلت على مسافة. نسبت إلى غيورغه

الذي قالت عنه أنه نظم بضع قصائد رائعة الفضل في إعادة تذكير ألمان عصره بأن الشعرية فنّ[2]، إلا أنه دفع من ناحية أخرى الغرورَ إلى الذروة. أثّرت فيً فردية غيورغه - كما تكتب - بشكل غير مستحب إلى حدّ بعيد؛ ولا يمكن، على حدِّ قولها، تفسير الاحتفاء بظهوره إلا من خلال فقدانه حس الدعابة. ينبغي على المرء أن يكرس نفسه للفن بصورة جدّية، لكن يجب ألا ينسى أن الفن لعبة جميلة، وأنه ليس مقدسًا البتة. الإفراط في الاحتفاء به ليس في مكانه الصحيح.

كانت على معرفة بـ فولفزكيل كانت تثمن فيه أنه قدّم من ناحية الكاهن الأعلى للحلقة، لكنه من ناحية أخرى، لم يكن يأخذ، كما أظهر لها، الكلَّ بجدية. كان يعيش في عالمين، وكان هذا محببًا إلى قلبها. وكانت هي بالذات أيضًا تحرص على ألا تهب نفسها كليًا لأي دوغما. كانت الحرية بالنسبة إليها فوق كل شيء. وهي كانت على وعي، إلى حدٌ ما، بأن المسألة الأساسية عند غيورغه هي الحرية، وتحديداً الحرية من قيود ثقافة الجمهور التي تلغي الفوارق أو تقلصها. وهي تقف - كما تكتب - ضدً ذوبان الشخصية الفردية في الجماهير، بيد أن المرء لا يحارب ذوبان الشخصية بالانعزال، وتأليه الزعيم (الفوهرر) يخدم ذوبان الشخصية أكثر من تثمين الفرد تثمينًا عاليًا[3]. وفضلاً عن ذلك، تشعر بأنها أكثر ارتباطًا بالشعب العامل من ارتباطها بالناس الذي يحرصون أكثر على أن تأخذ ربطة العنق الوضعية الأرستقراطية الضرورية[4].

لم تعِ حينذاك ينابيعها في الحفاظ على الذات وتأكيدها على نحو صحيح إلا في السجال مع حلقة غيورغه ومبالغاتها. في ذلك الوقت اهتدت ريكاردا هوخ من خلال أزمات الحياة المبكرة إلى ذلك الاعتقاد الديني الذي حافظ عليها في طريقها وقادها. هي لم تتسلمه ببساطة، بل اكتسبته من جديد وجعلته شيئًا خاصًا بها، وستتقدم بشأن ذلك

كشف حساب في مقالاتها الدينية ـ الفلسفية، وخصوصًا في (**عقيدة لوثر**) (1916)، و(**تبدد الشخصية**) (1921).

إلا أن ريكاردا هوخ التي أبصرت النور عام 1864 كانت قد بدأت في سنوات الشباب كشاعرة وروائية. عاشت طفولة وادعة وشبابًا خليَّ البال إلى أن ارتبطت بعلاقة حبّ مع زوج أختها الكبرى والذي كان في الوقت عينه ابن عمتها. وسوف تحدد هذه العلاقة المعقدة مصيرها لعدة عقود. أرغمها الوضع الذي لا يحتمل في البيت على الانتقال إلى زيورخ، حيث بدأت دراسة التاريخ والأدب والفلسفة، وهو ما لم يكن ممكنًا لامرأة في ألمانيا آنذاك. وكانت بعدئذ واحدة من النسوة الألمان الأوائل اللواتي حصلن على إجازة الدكتوراة. جذبتها الكتابة الأدبية منذ شبابها. فهي تقول: كنت على وعي دائمًا، بأن هذه (الكتابة الأدبية) **مهمتي وهي شغفي الذي سأمتثل له ذات يوم** [5]. غير أنها عملت بادئ الأمر في مكتبة المدينة في زيورخ، ودرَّست في مدرسة خاصة.

روايتاها الأوليتان (**ذكريات لودولف أورسلو الأصغر**) 1893 و(**ميشائيل أونغر**) 1903 لهما طابع السيرة الذاتية، وهما تعالجان علاقة الحب الصعبة بابن عمتها وزوج أختها ريشارد هوخ. هذا الحب ـ كما جاء في الرواية الأولى ـ **يشبه في صدقه نارًا لأنه لا يكتفي أبدًا، بل يريد دائمًا مزيدًا من الغذاء، ويتمدد متطاولًا ويتضخم على نحو هائل إلى جمال رهيب مفسدًا كل ما يعترض طريقه**[6].

في الطريق وقف بالدرجة الأولى إحساس ريشارد بالمسؤولية تجاه أطفاله، إذ عندما أراد الحبيبان عام 1897 أن يجازفا ببداية جديدة لهما في باريس، تراجع ريشارد في اللحظة الأخيرة، لأنه لم يقوَ على ترك أطفاله. ودخلت ريكاردا في أزمة حياتية عميقة: **لا أعرف لِمَ أستيقظُ، ولِم أتناولُ الطعام، ولِم أعملُ، ولِم أُوجد**[7]، هذا ما اعترفت به لصديقتها ماري باوم.

انتقلت إلى بريمن، ثم بعد ذلك إلى فيينا. هناك وقعت في حب الطبيب إرمانّو سيكوني الذي سرعان ما اقترنت به وأنجبت معه ابنتهما ماريتًا. كان زواجًا سعيدًا بداية الأمر. لكن عندما انفصل ريشارد هوخ فعليًا عن زوجته بعد بضع سنوات، وكانت العائلة الصغيرة تعيش حينها في ميونيخ، أبدت ريكاردا في الحال استعدادها للارتباط به من جديد. كتبت إلى صديقتها في 16 تشرين أول/ أكتوبر 1905: **رأيت ريشارد ثانيةً. وفي لحظة امّحت تسع سنوات... خلال هذه الأيام، كان الأمر كما لو أن الصخرة التي وضعتُها على ماضيَّ قد انحلت عنوةً**[8].

انفصلت ريكاردا عام 1905 عن سيكوني وتزوجت ريشارد هوخ، وعاشت الابنة بين ريكاردا ووالدها سيكوني بالتناوب. إلا أن الحلم الذي تحقق أخيرًا تحولَّ إلى كابوس. برودةٌ تُجمد كل شيء راحت تباعد بينهما. وريكاردا تأسف لانفصالها عن سيكوني. **يا لها من تشابكات تبعث على اليأس، جميعها عواقب حبي لريشارد الذي رأيت فيه، بوصفي شبه طفلة، إلهًا أكثر منه إنسانًا. الحب الذي تهبه النساء للرجال هو على ما يبدو جريمة المرأة التي تطاردها. ينبغي عليها أن تتعلم الاعتماد على نفسها**[9].

في هذه الأزمة تدرك أن النضج الشخصي يتطلب أكثر من مجرد اتّباع الشغف. ما تريد أن تتعلمه وتعمل عليه هو تمامًا هذا: **الاعتماد على نفسها**، أي الحفاظ على الاستقلالية حتى في الإخلاص في حب رجل. في هذا الوضع سيكون الإيمان الذي استيقظ مجددًا خير معين لها. رسميًا كانت بروتستانتية النشأة، لكن هذا لم يكن عميقًا فيها. لم يكن الإيمان بداية الأمر مسألةً قلبية بعْد، لكن الأمر تغير الآن. وهي تحاول أن تعرف ما هو هذا الإيمان فعليًا.

الإيمان بالنسبة إليها أعمق من بناء المعتقدات الدينية التي يعتقد بها المرء أو يعتنقها بمعنى اعتبارها حقيقة، أي إنه ليس مجرد قضية

قناعة أو عادات طقسية. الإيمان الذي اكتشفته من جديد في هذه الأزمة ليس على الإطلاق في هذا المستوى المعرفي، وليس إذاً نوعًا من معرفة مفروضة قوامها هوامات وأوهام، أي أنه في آخر المطاف معرفة ناقصة؛ بل إن الإيمان تجربة المشاركة في مصدر قوة خاصة وكونية في آن معًا؛ إنه تجربة تحول الإنسان الداخلي نتيجة تدفق قوة كونية.

في كتاب (**عقيدة لوثر**) الحديث أيضًا عن لوثر أقل بكثير منه عن إيمانها الخاص، وعن تجربتها في المشاركة في قوة تهب الحرية وخلوّ البال لتجاوز النزعة الأخلاقية المخيفة. هذا الإيمان يخلص من التقييدات الجمعية، ويوقظ الإحساس بالوجود الخاص. من الثقة بالإله تنبثق لديها الثقة بالنفس.

فَهِم إرنست ترولتش Ernst Troelsch، اللاهوتي وعالم الاجتماع الألماني المعروف، في مراجعته كتاب لوثر بصورة جيدة جداً مؤدّى فَهْم الإيمان لدى ريكاردا هوخ، إنه يؤدي تحديداً إلى **سعادة حياتية بسيطة** تنبثق من الثقة بالإله...، **لا يعرف عنها شيئًا بعد الإنسان الحديث، إنسان العلم والفكر والوعي وآلة الدولة والتقدم الاقتصادي**[10].

في الواقع، تثبت ريكاردا هوخ بصورة مقتضبة، أنه في **الغرب عمومًا لم يعد يُؤمَن بالإله، وما بقي في أي حال - بحسب قولها - هو مراقبة القوانين الأخلاقية**[11]. لكن الخلاص ليس في الدقة الأخلاقية. هنا تبني ريكاردا هوخ إلى حدٍّ بعيد على عقيدة النعمة اللوثرية التي بموجبها النعمة التي تتجسد في المسيح، وليس إطاعة القانون، ما يسوغ الإنسان أمام الإله ويحرره. غير أن هذا الإله بالنسبة إليها ليس سلطة ماورائية؛ ولا يلتقي المرء به إلا عندما يجده في داخله. **الإله في داخلنا**، كما تكتب مستعيدةً تقليداً رومنطيقيًا. **الإله قوة لا تؤثر في الناس من الخارج، من خارج الطبيعة والإنسانية، بل انطلاقًا من الداخل، حتى ولو جذبت الإنسان إلى ما وراء ذاته**[12].

هذا الإيمان يحفظ كرامة الشخص الفرد بخلقه ثقلاً موازنًا للتقييدات الجمعية والعقلانية والآلية. يقدم الإيمان العون في مواجهة قوى **تبديد الشخصية** المؤثرة في الحداثة، والتي تفحص ريكاردا هوخ في كتابها الذي يحمل العنوان نفسه منطقها وتاريخها. فبالإحالة على الإله تتعزز الشخصية الفردية وتقوى، لأن تشابكاتها الأفقية تنقطع من خلال تشابكات عمودية. إذا ضعفت أكثر الإحالة على الإله، الإرساء العمودي، أو اختفت كليًا، تطغى القوى الجمعية الأفقية. يعرف المرء نفسه عندئذ أنه مندمج كليًا في آلة المجتمع الضخمة، ويتمكّنَن ويتحول إلى أداة فيه. **فمحل التطور اللانهائي للفرد، حلّت منذ بيكون فكرة التقدم الذي لا يتموضع في الإنسان، بل في أدواته ومنشآته، والذي يجب، لكي يحل محل فكرة التطور الشخصي واللانهائي، أن يفترض في الوقت ذاته أنه لانهائي**[13].

ما دعاه ماكس فيبر **العقلنة**، تدعوه ريكاردا هوخ **تبدّد الشخصية**. **والعفريت الداخلي** لماكس فيبر الذي يمسك بخيط حياته هو عند ريكاردا هوخ الإيمان الذي يعينها باعتبارها فردًا على الحفاظ على وجودها العقلي والسياسي أيضًا.

تابعت إبّان ثورة نوفمبر 1918 ارتجالات النظام السوفييتي بشيء من التعاطف. لا، بل سمحت بأن تُنتخب في "مجلس العمال الذهنيين"، لكنها سرعان ما انسحبت منه، لأن المرء هناك ـ كما تكتب في واحدة من رسائلها ـ **لا يريد أن يكون مسيَّسًا كليًا، ولا يروم غير الحفاظ على مصالحه المهنية**[14]. بعد ذلك تقدمت لدى حزب فريدريش ناومان المعروف باسم "الحزب الألماني الديمقراطي" بترشيحها لجمعية فايمار الوطنية. لم تفلح في ذلك، إلا أنها أظهرت بذلك استعدادها لتسلم مسؤولية سياسية في العملية الديمقراطية.

تفاجأ الجمهور بعض الشيء، عندما أطلت عليه ريكاردا هوخ التي

كانت تُحْسب سياسيًا أكثر على الاتجاه الليبرالي المحافظ، عام 1923 بكتاب سيري عن الفوضوي باكونين. وفيه تُصوِّر باكونين على أنه جوّال منفرد، تمامًا على النحو الذي تهواه: رجل ذو سلطة طبيعية، لكن من غير حب السيطرة والسلطة، ومندفع ومتحمس وشغوف بالفلسفة وكتابه المحبب هو "دليل الحياة السعيدة" لـ فيخته Fichte. حلم بالحب كرابط اجتماعي، لهذا أنحى باللائمة على تشكيلات الدولة الكبيرة والمركزية، وفضَّل عليها جماعات صغيرة تدير نفسها بنفسها، مثل جماعة مير Mir، وهي جماعة قروية تقليدية وإنتاجية تتألف من مزارعين أحرار في روسيا.

تروي ريكاردا هوخ بتعاطف كبير تاريخ حياته. لم يُرِد باكونين، المولود عام 1814 لعائلة روسية أرستقراطية، أن يعيش من ريع إقطاعاته، بل أراد أن يكسب قوت حياته بنفسه، كمعلم رياضيات في بعض الأحيان، وهو ما لم يتحقق له إلا نادرًا. ورفض الحياة المهنية العسكرية أو الإدارية. إلا أنه قَبِل في النهاية دعم عائلته، أو عاش على الاستدانة، على أنه قلما وفّى دَيْنًا، وكان يُعذر على ذلك غالبًا، لأنه عندما كان موفور المال، كان سخيًا في كرمه. كان يحتقر المال، ويزدري عمومًا كل شكل من أشكال تثبيت الملكية. وفي موسكو درس أولاً الفلسفة الألمانية. وكان مركز حلقة أصدقاء، منهم الكسندر هيرتسن Alexan-der Herzen وبلينسكي Belinski وتورغنيف Turgenjew. استهواه عام 1840 الانتقال إلى الغرب، حيث سمع شيلنغ Schelling في برلين (كان بإمكانه هناك أن يلتقي كيركيغارد أيضًا).

وحيثما كان يظهر، كان هذا الرجل الظريف والهائل والجميل، بعينيه الوديعتين وصوته الرنان اللطيف، يصبح من فوره مركز جذب. كان ذوو السلطان يعتبرونه "شخصًا خطيرًا". بعد التمرد في درسدن، حيث وقف مع ريتشارد فاغنر Richard Wagner في المتاريس، وقع في أيدي

الجيش البروسي. وفي درسدن، حكم عليه بالإعدام، وفي النهاية أُبعد عبر النمسا إلى روسيا، حيث بقي معتقلاً هناك حتى فراره في عام 1861. وانخرط ثانيةً في نضالات ثورية في بولونيا، وفي فرنسا، وفي إيطاليا، حيث انضم إلى غاريبالدي. في كل مكان كان مطلوبًا للعدالة ويجري البحث عنه، لكنه لم يكن يبدو في عجلة من أمره أو محمومًا، بل كان يُشّع سعادة بالحياة، صافية وخليَّة البال. إلا أن كارل ماركس في لندن لم يتأثر بذلك. تشير بعض الدلائل إلى أنه وقع تحت تأثير الإشاعة الرائجة التي تقول إن باكونين عميل روسي. ظل ماركس يكيد الدسائس له حتى استبعد باكونين من "الأممية". في عام 1876 توفي في بيرن. نُقش على قبره مقبوس منه: **من لا يُقْدِم على المستحيل، لن يبلغ الممكن أبداً.**

صاغت ريكاردا هوخ كتابها عن باكونين، بوصفه الفرد العظيم، **بذلك الفن المثالي** الذي كانت قد أشادت به لـ كارولين شليغل Caroline Schlegel من قبل في كتابها (**الرومنطيقية**) ، فنّ قادر على أن يرى في الإنسان الفرد **كُلاً ينتزع جوهره من الزمن المجزأ، ويختصره بشكل خلاق**[15].

تعاطف ريكاردا هوخ السياسي والشخصي مع باكونين يتضح في وضعه مقابل كارل ماركس: **أراد كارل ماركس مركزةً أكبر من المركزية التي كانت موجودة، بينما سعى باكونين إلى اللامركزية. كان ماركس واعيًا تمامًا أن باكونين، وهو ذو طبيعة دينية-رومانسية، يُجِلّ التيارات اللاواعية والعفوية التي تصعد من مصادر خفيّة في الإنسان ولو كانت تقود إلى التهلكة. "كان يدعوني" - هذا ما قاله باكونين لاحقًا - "مثاليًا عاطفيًا، وكان محقًا في قوله. وأنا دعوته إنسانًا ظلاميًا، غادرًا ومغترًا بنفسه، وكنت محقًا أيضًا". كان باكونين ديمقراطيًا، أنيسًا، وكان البشر شغفه الكبير، ويمكن القول**

تقريبًا، والوحيد أيضًا. وفيما عدا فريدريش إنجلز، لم يكن لماركس أي صديق؛ لم يكن المؤسس النظري للاشتراكية الأممية إنسانًا شعبيًا وطيبًا؛ أمّا طبيعة ميخائيل (باكونين) الفوضوية الشاملة والواسعة، فكانت بالنسبة إليه غير مفهومة ومنفِّرة[16].

تصف ريكاردا هوخ باكونين **بأنه ذو طبيعة دينية-رومنطيقية:** صحيح أنه تخلص من تصورٍ مقابلٍ إلهي خارج العالم، لكن يحركه **الإله في داخلنا،** في الابتكار والتدمير، هادفًا إلى النضال والتوحيد القائم على المحبة. بهذا الإيمان، وببعض الخصائص الشخصية الأخرى، مثل الكرم والحماس والتفاني والحرية الخلاقة والاستقلالية، والصداقة، والانفتاح والرغبة بتحليقات فكرية، كان الفوضوي باكونين نموذجًا لهذه الكاتبة الخلافية القادمة من بيت برجوازي ميسور.

في عام 1933 برهنت ريكاردا هوخ على أنها الفرد الشجاع والحازم الذي كانت تريد أن تكون. بعد تولي النازيين مقاليد الحكم، صدر الأمر إلى هاينريش مان Heinrich Mann، رئيس قسم فن الشعر في الأكاديمية، بتقديم استقالته وإلا سوف يصار إلى حلّ القسم كله. استقال هاينريش مان، وكتبت ريكاردا هوخ إلى أوسكار لوركه Oskar Loerke، سكرتير القسم: **من وجهة نظري، يجب أن نتأسف كثيرًا لاستقالة هاينريش مان؛ وأرى أنه كان لزامًا علينا أن ننتظر لنرى إن كان لدى وزير الثقافة الشجاعة فعليًا لحلِّ قسمِنا**[17].

كانت ريكاردا هوخ الوحيدة التي عبّرت عن رأيها بهذا المعنى. ولإنشاء الدليل المادي الذي يسمح بإبعاد الأعضاء غير المرغوب فيهم من الأكاديمية، طالبت الإدارة المستحدَثة الأعضاء بإعلان الولاء الصريح للنظام. كتبت ريكاردا هوخ في ردِّها على ذلك إلى ماكس فون شيللينغز Max von Schillings، الرئيس الجديد للأكاديمية: **أنكِر (أنا)... عليك سلطتك في أن تطرح عليّ سؤالًا لا يمكن تقدير**

عاقبته، وأرفض بناءً على ذلك الإجابة عنه... منذ أن انتميتُ إلى الأكاديمية، كنتُ أؤيد بإلحاح دائم ألا يكون الأمر المهم عند انتخاب الأعضاء إلا مقدراتهم الفنية وأهمية شخصيتهم. وسوف أتمسك بذلك في المستقبل أيضًا[18].

لم تتراجع إدارة الأكاديمية. وأرادت الإبقاء على ريكاردا هوخ في الأكاديمية بسبب مكانتها الأدبية. لكنها علّلت في كتابها المؤرخ في 9 نيسان/ أبريل 1933 بالتفصيل السبب الذي يمنعها من توقيع إعلان الولاء المطلوب، وأنها لهذا السبب لم تعد تشعر بالانتماء إلى الأكاديمية: **أن يشعر ألماني بألمانيته، أراه أمرًا بدهيًا تقريبًا؛ لكن ما هو الألماني، وكيف ينبغي أن يعمل الجوهر الألماني، بهذا الشأن هناك آراء متباينة. ما تفرضه الحكومة الراهنة على أنه الروح الألمانية، ليس هو الجوهر الألماني الذي يمثلني. أعدُّ المركزة، والقسر، والوسائل الوحشية، والتشهير بالمعارضين، ومديح الذات الذي ينطوي على صلفٍ وتباهٍ، أعدُّها جميعًا غير ألمانية ومشؤومة. بهذا الفهم الشديد البعد عن الرأي المفروض من الحكومة أرى أنه من غير الممكن أن أبقى في أكاديمية حكومية** [19].

ظل موقفها هذا غير منشور، وعمومًا تكتمت الأكاديمية رسميًا على استقالتها. بقيت لمدة في طمأنينة، وهذا يرجع أيضًا إلى أن موسوليني ثمَّن عاليًا كتاب ريكاردا هوخ عن غاريبالدي، وقدَّسه بمعنى الكلمة. هذا الكتاب نُشِر بنسخته الإيطالية بطبعات كثيرة.

استطاعت ريكاردا هوخ التي حمتها مكانتها الأدبية أن تواصل النشر بادئ الأمر. في عام 1934، ظهر المجلد الأول من كتابها (التاريخ الروماني للأمة الألمانية) الذي كان من المقرر أن يصدر في ثلاثة مجلدات. إلا أنها أثارت الاستنكار في كتابها الأول هذا، وذلك بعبارات تتناول اضطهاد اليهود وملاحقتهم في العصور الوسطى: **أثّر اضطهاد**

اليهود وملاحقتهم في القرن الرابع عشر تأثيرًا شديدًا في ما هو مخفي من غرائز وحشية في أعماق الشعب الألماني، وأظهر النزعة البطولية التي كان اليهود قادرين عليها.

أُخذ عليها أيضًا أنها لم تشرح أهمية "الرايخ" بالمعنى الإمبريالي المَرغوب على الإطلاق، بل فهمته بوصفه تشكيلاً سياسيًا، اتحاديًا فوضويًا تقريبًا، كما حلمت به يومًا في ثورة نوفمبر: مثل سجادة ذات رقعات متعددة مكونة من هيئات وجمعيات تدير نفسها بنفسها، بعيدًا عن تأليه الدولة ونزعة المركزة.

كان إصدار المجلد الثاني لا يزال ممكنًا في عام 1937. لكن بعد ذلك انتهى كل شيء. **في ألمانيا أدولف هتلر لم يكن هناك مكان لسحرة من هذا النوع اليوم**، هذا ما كتبته الصحافة الحزبية.

عاشت ريكاردا هوخ من 1935 إلى 1947 في يِنا مع ابنتها وزوجها الحقوقي فرانتس بوم. وُشِي بها وبصهرها بوم عام 1937 بسبب تعليقات نقدية معادية للسامية كانا قد أدليا بها في دعوة مسائية خاصة. مع ذلك لم تتعرض هذه المرة أيضًا للمضايقة، لكن سُحِب من صهرها تكليف العمل التدريسي في جامعة يِنا. بعد 20 تموز/ يوليو 1944، وُجِّه الاتهام أيضًا ضد أصدقاء ومعارف من الدائرة المحيطة بريكاردا هوخ. أفلت الصهر من الاعتقال كما يبدو بسبب التباس بالأسماء لا أكثر.

في فترة ما بعد الحرب مباشرة، أرادت مراكز سوفيتية وشيوعيون ألمان كسب ريكاردا هوخ في البناء الثقافي. وهكذا أصبحت رئيسة السن لمجلس حكومة تورينغن الاستشاري. لكن سرعان ما لاحظت أنهم يستخدمونها أداة لأهداف لم تكن أهدافها. وتركت نفسها تُستخدم أيضًا، وتفتتح المؤتمر الأول لكتَّاب عموم ألمانيا في برلين بوصفها

رئيسة الشرف. كانت كلمتها مؤثرة؛ ووقف جميع المشاركين، لكنها شعرت بأنها في غير مكانها. كتبت إلى صديقتها ماري باوم: **تعرفين، كم أنا قليلة الموهبة في مثل هذه الاحتفالات. لكن مع ذلك كان هناك بعض الأمور الجميلة. وخامرني إحساس أيضًا، أنهم لم يرمقوا الفيل الأبيض بنظراتهم فحسب، بل أحبّوه أيضًا**[20].

لم تسمح لها سلطة الاحتلال السوفيتية بالسفر من تورينغن. إلا أنها نجحت بعد هذا المؤتمر بالهروب من برلين إلى فرانكفورت، إلى عائلة ابنتها. وهناك توفيت بعد بضعة أيام، وتحديدًا في 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1947، عن عمر 83 عامًا، وقد أنهكها السفر المتعب في قطارات باردة عبر ألمانيا المدمَّرة.

كتب ألفريد دوبلين Alfred Döblin من المنفى: **صوت وحيد يرن... يأتي إليّ: صوت ريكاردا هوخ، امرأة رائعة، تمتلك القوة والعقل والشجاعة، "لن تقعوا على مثيل لها أبدًا"**[21].

الفصل الثاني عشر

في ظل عصر الحشود

حتى عددكم ضلالة، يقول شتفان غيورغه.

حذا غيورغ زيمِّل وماكس فيبر حذو شتفان غيورغه، الفنان الفردي، بينما سلكت ريكاردا هوخ طريقًا مختلفة؛ لكن الثلاثة كانوا على استعداد لقبول التحديات من خلال ظاهرة الحشود والتحشيد، زيمِّل بافتراض **القانون الفردي**، وماكس فيبر بنظرية العقلنة **والعفريت الداخلي** وريكاردا هوخ بنقدها **تبدّد الشخصية**.

كان عصر الحشود قد بدأ فعليًا، مدفوعًا بقوة التطور الصناعي. لقد ازدهرت المدن بسرعة لا نظير لها. وتشكلت تجمعات من البشر في مواقع العمل وفي الأحياء السكنية، لم يسمع بمثلها من قبل، وأدت السكك الحديدية والآليات إلى زيادة انفجارية الطابع في التعامل؛ وتطورت وسائل التواصل التقنية - الراديو، والمطبوعات، والهاتف - في الثلث الأول من القرن العشرين بصورة سريعة وراحت تخترق الحياة اليومية. وبرزت نوعية جديدة من الربط والتشبيك.

كان المرء يعيش دائمًا في المجتمع، وبرزت مبكرًا شبهة أن هذا ليس في صالح الفرد بشكل خاص دومًا مع أن المرء يبقى معتمدًا بالطبع على المجتمع باستمرار. وسبق أن أوضح سولون Solon، أن الأثيني الفرد هو في العادة ثعلب ذكي، لكن إذا ما اجتمع عدد منهم معًا

فسيصبحون أغبياء مثل الغنم أو خطرين مثل الوحوش الكاسرة.

إذا كان هذا ينطبق سلفًا على العلاقات الاجتماعية المنظورة، فهو ينطبق أكثر على الحشود المغفلة التي اعتلت خشبة المسرح الاجتماعي في القرن التاسع عشر. من هذه الظاهرة المستجدة تاريخيًا ينبثق شيء مغوٍ وخطير في الوقت ذاته. كان بودلير Baudelaire وبو Poe وموباسان Maupassant أولَّ من وصفوا ذلك التعارض بصورة معبرة. كتب بودلير: **يخلق الجوال المنفرد والمتأمِّل من هذه الجماعة الشاملة حالة سكر غريبة. يعرف من يقترن بسهولة بالحشد الملذاتِ المحمومة التي يُحرَم منها إلى الأبد الأنويّ المنغلق على نفسه مثل صندوق، والكسول المحجوز مثل محارة**[1].

معايشة الحشد تغري **بملذات محمومة** يخشاها من يريد في أي حال الحفاظ على صحوه. بودلير الذي يستسلم للنشوة بطيب خاطر يبحث عن مثل هذه النشوة ويعثر عليها في الحشد، لكن بجرعة دقيقة فحسب، أي بوصفه متسكعًا.

أما بالنسبة إلى موباسان، فالحشد أقرب إلى أن يكون شيئًا خطرًا: **بالمناسبة تثير الحشود اشمئزازي...، أشعر فيها من فوري بانزعاج غريب وغير محتمل، وبعصبية بشعة، كما لو أنني أحارب بجماع قوتي تأثيرًا لا يقاوَم ولا يفسَّر. وأنا أحارب واقعيًا روح الحشد التي تحاول أن تتوغل في داخلي. تبين لي مرارًا أن الذكاء يزداد، ويرتقي حالما يعيش المرء لوحده، بينما يتناقص وينحط ما إن يختلط مرة أخرى مع أناس آخرين**[2].

في حكاية إدغار آلان بو Edgar Allan Poe (**إنسان الحشد**) لاحظ الراوي في زحام لندن أحد المارِّين الذي جذبه بصورة غريبة. تعقبه يومًا وليلة في طول المدينة وعرضها. هذا الرجل يمضي فيما يبدو على غير هدى وبلا هدف، ويبدو هادئًا في الجمع، ومحمومًا عندما

يكون ما حوله خاويًا. ثم لا يلبث أن ينتابه الهلع، كما لو أنه عطش للهواء. وحيداً يكون بلا ملامح على نحو غريب. وفي الحشد يأخذ كل الخصائص: **الحذر، البخل، برودة القلب، الشر، العطش للدم، النصر، السرور، الرعب، واليأس**[3]. وهذا الإنسان - كما جاء في نهاية الرواية - هو **عبقري الذنب العميق. إنه لا يستطيع أن يجبر نفسه على البقاء بمفرده. إنه إنسان الحشد**[4].

كان أول من جعل، في نهاية القرن التاسع عشر، من ظاهرة الجمهور موضوعًا لنظرية طموحة هو الطبيب والمؤرخ وعالم الاجتماع غوستاف لوبون Gustave Le Bon في كتابه (**علم نفس الجماهير**). لم يؤسس بهذا العمل الاختصاص الجديد "سيكولوجيا الجماهير" فحسب - سوف يتبعه فرويد ويبني عليه. استخدم هذا العمل أيضًا مرشداً مساعداً في التأثير العملي على الجماهير؛ استخدمه، مثلاً، موسوليني الذي أقرَّ بأنه طبق مبادئ التأثير في الجماهير التي قام بتحليلها لوبون **لبناء النظام القائم في إيطاليا اليوم**[5]. لا عجب في ذلك، فقد كتب لوبون: **الجماهير في كل مكان مخنّثة، لكن الأكثر تخنيثًا هي الجماهير اللاتينية. من يعتمد عليها، يستطيع أن يصعد عاليًا جداً وبسرعة كبيرة**[6]. هتلر أيضًا اقتنع بصورة خاصة بأطروحة لوبون عن الطابع المخنث للجماهير. الجماهير تتحدد - يكتب هتلر في (**كفاحي) - مثل الأنثى بالحنين الحسي لقوة متممة وتشعر تمامًا برغبة في الوحشية**[7].

يتقصى لوبون سؤال كيف يتغير الفرد عندما يتحرك في الجمهور. جوابه الذي يلخص التحليل كله يقول: **إليكم الخصائص الأساسية للفرد المنخرط في الجمهور هي إذاً: تلاشي الشخصية الواعية، وتحكم الجوهر اللاواعي، وتوجيه الأفكار والمشاعر في الاتجاه ذاته بواسطة التحريض والنقل، وميل إلى تحقيق الأفكار العارضة على**

جناح السرعة. وهكذا لا يعود الفرد هو نفسه، لقد أصبح إنسانًا آليًا لا يملك في يده إرادة تشغيله[8].

يفقد الفرد المنخرط في الجمهور السيطرة على نفسه، ويتحول إلى إنسان آلي. تقبض عليه روح الجمهور، مثل مهووس أو إنسان منوَّم مغناطيسيًا. في زمن لوبون كان التخدير الطبي، المقترن بتقليد التنويم المغناطيسي - موضة مرة أخرى، وكان يمارس أحيانًا بتأثير جماهيري في المستشفيات. وقد تعرف عليه فرويد الشاب على يد شاركو الشهير في مستشفى سالبترير، وطوَّر منه فيما بعد النوع المخفف الذي يدعى "النقل".

يتعلق الأمر هنا بتخدير فردي، مع ذلك سأل لوبون لماذا يفترض المرء أن الجمهور لا يمكن تنويمه مغناطيسيًا أيضًا؟ ولماذا لا ينبغي بالعكس أن يقوم الجمهور بتنويم الفرد مغناطيسيًا؟ على هذا النحو لامس لوبون مفهوم التنويم المغناطيسي للجمهور. **نعرف اليوم** - يكتب لوبون - **أن الإنسان يمكن أن يُنقل إلى حالة ما تُسلب منه شخصيته الواعية، وتجعله يخضع لجميع تأثيرات المنوِّم الذي سلبه وعيه، وينفذ كل الأفعال التي يطلبها منه، تلك الأفعال التي تناقض أشد التناقض شخصيته وعاداته. يبدو أن الملاحظات الدقيقة تبرهن أن الفرد الذي يقبع مدة طويلة في حضن جمهور مؤثر، لا يلبث أن يجد نفسه سريعًا... في حالة خاصة تقترب كثيرًا من السحر[9].**

يحتاج الجمهور إلى قائد، **منوِّم مغناطيسي**، ينطلق منه التأثير. لكن تأثيرًا قويًا ينطلق أيضًا من الجمهور نفسه الذي يصاب أفراده فيما بينهم بعدوى تأثيرات التنويم المغناطيسي. النتيجة يُطلق عليها بعدئذ لوبون السحر الذي يُتَغلّب عليه من خلال القائد والجماعة المصابة بالعدوى. على هذا النحو يجري إظهار **روح الجمهور** التي وصف خصائصها لوبون. هذه الروح تهيمن عليها الصور. وهي لا تعرف الشكوك، ولا

تترك نفسها إلا لمشاعر واضحة التوجه مع استقطابات قوية: الخير والشر، نحن والآخرون، الصديق والعدو. إنها تبحث عن أكباش فداء، وتتقبل كل أنواع نظريات المؤامرة. وهي لا تعرف الشك الذاتي. تعيش في الأوهام، ولا تحتمل الواقع كثيراً، لكنها تبرهن أيضًا أن الوهم يمكن أن يمتلك القوة لإظهار الوقائع. روح الجمهور محافظة، تتعلق بالمألوف وتخاف من الجديد. يسيطر عليها الماضي، وليس المستقبل.

وعادة ما يهوي الفرد في الجمهور إلى أدنى من مستواه العقلي والأخلاقي، لكنه قد يُخْرَج أحيانًا ـ كما يقول لوبون ـ إلى ما وراء نفسه وصولاً إلى التضحية بنفسه: **في الحقيقة ليست المصلحة الخاصة هي التي قادت الجماهير إلى حروب كثيرة لا تفهمها عقولهم والتي تركوا أنفسهم يُذبحون فيها بسهولة، مثل القبَّرات التي تُنومها مرآة الصياد مغناطيسياً**[10].

لكن الفرد، في كل حال، لم يعد في الجمهور هو نفسه، وقد يغدو من المزعج جداً له أن يكون فجأة وحيداً مع نفسه ثانيةً. ولعله لا يحتمل بعد ذلك أن يكون مع نفسه، ويرغب لهذا السبب في أن يعود مرة أخرى إلى الجمهور، كما يعود إلى بيته.

تحيل نظرية لوبون في المقام الأول على الجماهير "الساخنة"، في التجمعات، والإضرابات، والتظاهرات، والتجمهر، أي في حالات الإثارة الجماعية. في الوقت ذاته تقريبًا، حللّ غابرييل تارد Gabriel Tarde، وهو أستاذ فلسفة في الكوليج دو فرانس الشهيرة، مصائر الأفراد في وسط الجماهير. بيد أنه ركز أكثر على المؤسسات والتنظيمات، وفحص بنى المجال العام التواصلي. كانت علاقته مع الجماهير المروَّضة أكثر مما هي مع الجماهير "الساخنة". ليس من ضرورة لأي روح جمهور متهيجة، لضمان التماسك الجماعي والتغلب على الفرد. تتكفل بهذا بالنسبة إلى تارد بطريقة كافية (**قوانين التقليد**)، وهو

عنوان مؤلَّفه الرئيس الصادر في عام 1890. تقول أطروحته بإيجاز إن **المجتمع هو التقليد، والتقليد هو نوع من السرنمة**(***) [11].

إنها سلسلة من ملفات التقليد تضمن التماسك اليومي لمجتمع ما. يُقلَّد، لأن الأصلية والعفوية والمبادرة نادرة؛ والاستمرار في التقليد، أي مبدأ الكسل، أقوى بكثير لأنه يوفر القوة والقدرة. التقليد الذي يقتصد جهد الأصلية، يدين إلى مبدأ الكسل هذا. أن تكون فرداً أصليًا أمر مضنٍ للغاية. هذا المجهود لا يقوم به سوى قلة، وقليلون جداً من يمتلكون عمومًا الأداة لذلك. الآخرون يقلدون. على هذا النحو، ينشأ - بحسب تارد - المجتمع والثقافة اللذان يتشكلان من خلال الابتكارات النادرة نوعًا ما وتقليدها المستمر: مرآة، بالمناسبة، للحدث الجيني الذي يؤدي إلى تكرار الشيء نفسه ما لم يعطِ الأصل كخطأ في النسخ عند تمرير الجينوم. يميل تارد بالفعل إلى أن يرى المبدأ الثقافي للتقليد والتجديد منعكسًا في الطبيعة أيضًا. وسوف يتوصلَ دوكينز Dawkins بعد قرن إلى النتيجة الغريبة التي مفادها أن ما هي الجينات في الطبيعة، هي في الثقافة الميمات Meme - أفكار، وأساليب، وأنماط سلوك، وطرق بناء، وألحان وما إلى ذلك - تنسخ ذاتها عن طريق التقليد. ينشأ الجديد، كما في الجينات من خلال أخطاء في النسخ، أي من خلال انحرافات، تؤكد بعدئذ ذاتها عندما تتمتع باللياقة اللازمة لإطلاق كثير من حالات التقليد الكافية. فمثلاً، يَعُدّ دوكينز "الإله" **ميمًا** شعبيًا للغاية أحيانًا، يثبت نفسه في كل مرة بشكل مختلف في المناطق الثقافية، مثل حمى راشحة (فيروس)، كما يقول. وتبعًا لذلك، يكون التنوير، وهو ذاته **ميم** ازدادت قوته من خلال تقليد كاف، نوعًا من نظام مناعي ضد فيروس الإله. كما يحدث أيضًا بين **الميمات** - كما يرى دوكينز - صراع من أجل البقاء،

(***) أي السير أثناء النوم. (م)

ويكون الفوز من نصيب من يمتلك أكبر عدد من حالات التقليد.

وبالعودة إلى تارد: تأتي قلةٌ من الأفراد الأصليين، أي الانحرافات القليلة، بشيء جديد، وهم لهذا السبب مهمون جداً، وإلا فسوف يتجمد الكل في التكرار. **وبهذا يكون الانطلاق من المبادرات التي تنتج شيئًا جديدًا والتي تنتشر بعد ذلك من خلال المحاكاة، أو على الأقل تسعى إلى الانتشار وتهب العالم عن طريق ذلك احتياجات جديدة وإشباعات جديدة** [12].

المحاكاة هي بدايةً عمل سطحي، لكنها يمكن أن تصل إلى العمق. ينبغي أن يكون المرء قد قلّد كثيرًا ولمدة كافية، وفي هذه الحالة لا يتكوّن تقريبًا إلا من المحاكاة. وراء إيماءات المحاكاة وأقنعتها يكون عندئذ ـ لا شيء.

الفنان ينجز العمل الفني ليكون جاهزًا لاستنساخ ذاته؛ فعلى سبيل المثال أطلق الرسام الإيطالي بوتيتشلي Botticelli في لوحاته لمادونا حسب نسخة أصلية أوَّلية مادوناته لتتناسخ في مجموعة. محاكاة الذات تنطوي على جمع متناقض لأصلية ومحاكاة في شخص. ولعل هذا يمكن فهمه بوصفه نوعًا من تحقيق الذات: يقضي المرء بذلك حياته في تكرار فكرة أو أخرى كانت تخطر في باله من حين لآخر.

على هذا النحو يجري الأمر في محاكاة المرء ذاته، وهنا أيضًا يسود مبدأ الكسل وتوفير الطاقة لضمان تماسك الفرد. الأصلية والعفوية تقطعان الاستمرارية، أما التكرار والتقليد فيعيدان إنتاجها مرةً أخرى.

أما فيما يخص التقليد الذي يسري وسط الجمهور، وبوحده، فهو يحتاج إلى شخصية قيادية يمكن للمرء أن يقلدها، وإلى الآخرين الذين يحاكي محاكاتهم. حدثية التقليد الجمعي يدعوها تارد **السرنمة**. وهي نوع من تنويم مغناطيسي، يستغني، بخلاف الحال عند لوبون، عن

اللاوعي. التنويم المغناطيسي عقلاني نسبيًا. ليس هناك تفوق من خلال **روح الجمهور**. من يقلد يظن نفسه أنه يقرر، إلا أنه يتصرف بتأثير إيحائي. التقليد سلوك حشد، وتقرير المصير خداع ذاتي. قلة من الأفراد مبتكرون فعليًا، الغالبية تقلد فحسب. على هذا المنوال تعمل الثقافة، بحسب تارد.

انصب اهتمام تارد على وسائل التواصل، ولم يهتم بالتجمع المادي والحضور الحسي للجماهير المحتشدة فحسب، بل اهتم أيضًا بالجمهور الافتراضي في هيئة رأي عام صنعته الميديا. كانت وسائل التواصل الجماهيرية في الماضي هي الصحف. لكن ما قرأه تارد فيها، استبق علاقات وسائل التواصل الجماهيرية الرقمية الجارفة. فعوضًا عن الاتصال المباشر، هناك الآن تأثير من بُعد. **نَقْل القوة عن بُعْد لا يقارن بنقل الفكر عن بعد**[13]. هكذا نشأ الجمهور الافتراضي. قد يكون الفرد وحيدًا، لكنه بالتأكيد محاط بالجمهور. وسوف يدعوه ديفيد ريسمان David Riesman فيما بعد في كتابه الواسع التأثير الذي صدر في مطلع الخمسينيات والذي يحمل عنوان (**الحشد الوحيد**).

لم تكن وسائل التواصل السابقة من الناحية التقنية متبادلة بعد، فالمستقبِل لم يكن يستطيع في العادة أن يكون مرسِلاً في الوقت ذاته. تغير هذا في العصر الرقمي. في الشبكة وفي وسائل التواصل الاجتماعية، يتعلق الأمر بحدثِ تواصلٍ متبادل فعليًا، مع تشكيل قطعان، وتجمعات، وعصابات تحريض، ومحاكم، ومنتديات - أحداث جماهيرية افتراضية، يكون فيها الفرد وحيدًا بمفرده في داخلها وخارجها في آن معًا، وحده وفي الوقت عينه جماعيًا. من ناحية الإمكان، لا يبقى الفرد بتجاربه وآرائه وحيدًا، بل يقف تحت الإكراه الناعم الذي يوجب عليه باستمرار المقارنة وتأكيد الذات من الآخرين. لا يغدو الخاص

واقعيًا إلا إذا تلقى تأكيدات من الشبكة، بركاته التي يحصل عليها من وسائل التواصل الجماهيرية. الواقع الذي تقدمه وسائل التواصل أكثر واقعية من الواقع الفعلي ذاته. يتحول جمهور الدرجة الأولى الذي يقيم فيه المرء فيزيائيًا، والذي يؤثر فيه - وعليه ركّز رواد علم نفس الجماهير اهتمامهم - إلى جمهور من الدرجة الثانية يمارس تأثيرًا أكثر فعالية عن بعد حيثما أمكن. العلاقة هنا هي مع جمهور يصبح وسطًا يستحم المرء فيه كما يفعل في جو ملائم.

زيادة على ذلك، يجد الفرد نفسه في الآونة الأخيرة منعكسًا على الدوام في مظلة الرصد الإحصائي التي يفتحها المجتمع فوقه. ويمكن له أن يحدد موضعه بوصفه فردًا بتفضيلاته وأمراضه وآرائه في إحصائيات استفتاءات الرأي وفي غيرها من التصنيفات. فالإحصاء يُعَدّ جزءًا من تلك التربة الخصبة التي يتحرك فيها المرء.

في عالم وسائل التواصل الجماهيرية الرقمية، يبقى قانون التجديد والتقليد مصانًا. هنا يوجد "المؤثِّرون" والمقلدون، أي مَنْ يُدعون بـ "الأتباع". تدفع الإمكانات التقنية أناسًا أكثر فأكثر إلى تبوء مركز قيادي وجذب مقلدين خاصين. وهذا قد يفسره المرء على أنه نوع من الدمقرطة.

في الجمهور من الدرجة الأولى، أي في التجمع البشري المادي الفعلي، يلعب إخفاء الهوية دورًا. غير أن إخفاء الهوية في الجمهور من الدرجة الثانية، أي الجمهور الافتراضي، أكثر أهمية. كثير من الفظاعات التي تحصل هناك مدينة بالضبط لهذا الإخفاء الذي توفره الشبكة. في الجمهور، بنوعيه، يمكن للمرء أن يختفي عن الأنظار ويتنصل من المسؤولية والحساب. يهاجِم المرء، أما هو نفسه فليس محسوسًا؛ يقف فحسب، لكنه يظل هو نفسه غير مرئي. فهو بوصفه فردًا يمكنه أن يشعر بأنه فعّال، ومع ذلك يبقى في الخفاء.

سيغموند فرويد، وقد جاء بعد نصف جيل من لوبون وتارد، بنى مثلهما على **الحقيقة المفاجئة** ذاتها، أي على ملاحظة أن **الفرد تحت شرط محدد يشعر ويفكر ويتصرف بصورة مختلفة كليًا عما كان يُنتظر منه، وهذا الشرط هو الاصطفاف في جمهرة من الناس اكتسبت خاصية "جمهور نفسي"** (14).

نشر فرويد بحثه الموسوم بـ (**سيكولوجية الجمهور وتحليل الأنا**) 1921؛ تجربة الحرب وحماسة الحرب والموجة الأولى من الحركة الثورية والشمولية كانت مدرجة في هذا الكتاب الذي أَنجز فيه فرويد الانعطافة من علم النفس الفردي إلى تفسير الظواهر الثقافية الجمعية.

ظلّ مفهوم لوبون "**روح الجمهور**" غير محدّد بالنسبة إلى فرويد، وكذلك مفهومه "**اللاوعي**". أما فيما يخص تارد، فيرى أن مفهوم "**التقليد**" عنده مفرط في عقلانيته. أخذَ على كلا الباحثين أنهما لم يصلا في مفاهيمهما بعد إلى **الظاهرة الأصلية**، ولا إلى **الحقيقة الأساسية للحياة النفسية الإنسانية** (15). الظاهرة الأصلية هذه هي، بالنسبة إلى فرويد، **الليبيدو**، وتسمى أيضًا **الإيروس** أو **محرض الغريزة الجنسية**.

كان فرويد حتى ذلك الحين يحيل هذه **الظاهرة الأصلية** على الفرد في سياق الدراما العائلية. والآن يُعَدّ **الليبيدو** أيضًا القوة التي تؤمن اللحمة الداخلية للجمهور. لكن، بالنسبة إلى فرويد، لا يتعلق الأمر بروح جمهور غريبة تطغى على الفرد؛ بل بالأحرى يوسع الفرد روابطه الليبيدية أبعد من العائلة والموضوعات الجنسيَة إلى جماعة أكبر، من الجسم الفردي إلى الجسم الكلي. القوة الداخلية للجمهور وديناميكيته ينبثقان من الليبيدو الفردي أصلاً الذي ينتقل بعدئذ إلى المجتمع. يصح هذا نوعًا ما على التعلق الليبيدوي في القائد الذي

يقوم بوظيفة **الأب البديل**. أمثال هذه الشخصيات القيادية ـ لا ينبغي أن تكون شخصًا، يكفي أن تكون قيمة أو رمزًا ـ تُحوّل الجمهور إلى وحوش، تحرص بغيرة على ألّا يخرج أحد من التشكيل. السياسة لهذا السبب هي دائمًا أيضًا استثمار لليبيدو اللذّوي المبني بشكل جماعي، وهو يُعَدّ بهذا المعنى جزءًا من سياسة الطاقة التوسعية.

من المؤكد أنه لا يمكن ببساطة إضفاء الطابع الاجتماعي على الليبيدو؛ إذ تُعارض ذلك حقيقةُ **نرجسيةُ** الفرد. ولهذا يجب تحويل وجهة هذه **النرجسية** ونقلها من الأنا إلى النحن. مشروع صعب، وقد يفشل أيضًا. وتكون تجمعات الجماهير الحادة على وجه الخصوص، أي الجماهير "الساخنة"، غير مستقرة للغاية. فهي في نهاية المطاف ظواهر لحظية. ولهذا يلقي فرويد نظرة على ما تدعى **الجماهير المصطنعة** التي تنشأ على المدى الطويل، كما الحال في الجيش أو في الكنائس. وهي أيضًا، مع أنها أكثر استقرارًا في نشأتها، معرضة لخطر الانحلال، لأن **الشعور الاجتماعي** يقوم على تحول شعور عدائي أصلاً، فتبرز في لحظة الأزمة الفردنة العدائية من جديد، كما يحصل عند فقدان الشعور بالأمان.

لكن في بعض الأحيان يمكن للفرد في الجمهور أن يُظَهِّر أذيّاته العائلية وصدماته بصورة جمعية. فضغط العُصاب يتخافت عندما يغدو اجتماعيًا. يمكن العيش مع فقد الواقع في الوهم عندما يتشاركه آخرون. وهذا ينطبق على الدين بوصفه ظاهرة جماهيرية ـ بالنسبة إلى فرويد، ولا يمكن عمومًا تصور الدين إلا بوصفه ظاهرة جماهيرية. الإيمان يحتاج إلى مؤمنين، وإلا لا يمكن أن يستمر. الدين هذيان جماعي، وهمٌ، لا يمكن أن يصمد إلا إذا تقاسمه عدد كاف من الأشخاص الذين يشد واحدهم أزر الآخر. هنا يتلاقى تفسير فرويد مع تفسير لوبون الذي لا يرى الدين أيضًا غير **وهم روح الجمهور**.

كلاهما يرى أن الفشل نصيب كلُ من يحاول أن يؤمن معتمداً على نفسه كليًا، بالمعنى الديني للكلمة. شخص مثل كيركيغارد هو من منظورهما ضالٌ تراجيدي. الدين إذاً ليس شيئًا للأفراد. فالفرد عرضة للشكوك باستمرار، ولهذا هو وحده أيضًا المستقبل للتوعية والاستنارة. لكن ليس بمقدور روح الجمهور أن تفعل شيئًا بالتنوير. فهي حيثما تُحكم قبضتها بحماسة ـ وفق فرويد ـ تصنع في لمح البصر ديانة بديلة، شيئًا من قبيل النازية، أو الحرب، أو معاداة السامية.

يتفق لوبون وتارد وفرويد على أن الجمهور مجتمع عدوى، تنمو فيه ايحاءات التنويم، والتقليد، والإسقاطات، والأوهام من كل نوع مع ما يتلو ذلك من تناقص عقل الفرد وفرديته. وأظهر الثلاثة تأثرًا بالقوة النفسية للجمهور، وسعوا إلى تقوية الفرد في وعيه للأنا.

سحْر هو الوصف الذي أطلقه لوبون على ما يمكن أن يحصل لأحدهم في الجمهور. أعطى هرمان بروخ Hermann Broch عنوان (السحر) لمشروع رواية لم تكتمل، عمل عليها منذ عام 1934. وفيها تُوصف التحولات النفسية والدمار الذي لحق بمجتمع قروي من خلال شخصية ملْغزة ذات كاريزما شيطانية. قلة قليلة فقط استطاعت الصمود.

أوضح بروخ في رسالة له بعض الأفكار الأساسية التي تقوم عليها هذه الرواية: **بلا شك، يستطيع المرء أن ينشِّط حدثًا نفسيًا جماهيريًا من خلال "أوصاف موضوعية": يستطيع... أن يصف جماهير الشعب أمام قصر مستشار الرايخ، ومن شرفته يدوي صوت هتلر الغريب، ويمكن أن يصف أيضًا بوضوح كبير كل رعب الاضطهاد، لكن جميع هذه الأوصاف ـ حتى ولو كان لها خلفية تاريخية ـ هي مزاعم فارغة نوعًا ما، وهي لا تقول أكثر من أن هناك حركات نفسية جماهيرية، لكنها تصمت عن كل ما له صلة بوظيفتها الفعلية وتأثيرها. إذا أراد**

المرء أن يُخبَر بذلك، عليه أن يَستنطق الروح الفردية، عليه أن يسألها لماذا وبأي كيفية وقعت في ذلك الحدث العصي على الفهم في ذاته والذي نسميه نحن السلوك النفسي الجماهيري [16].

في الرواية، طبيب القرية الذي أُقْحم في الأحداث والذي يشعر فعلاً بالسحر، إلا أنه يريد أن يقاوم الساحر، لأنه يرتبط أيضًا بالشخصية الرئيسية الثانية، الأم غيسّون، وهي فلاحة مسنّة حكيمة.

حرّك الغاوي ماريوس راتّي غرائز الدم والأرض، وأثار في النهاية نشوة جماعية، انتهت بإعدام من غير محاكمة قانونية. أما الأم غيسّون فهي على العكس مسكونة بحب داخلي للطبيعة، وتحيط بها هالة **الكينونة التي تربط الكلّ**. يمكن القول إن راتّي يمثل السحر من خلال الجنون الجمعي، بينما تمثل الأم غيسّون السحر من خلال الفرد-الأعلى. لأنها هي أيضًا تخطت حدود فرديتها في الارتباط بما يسميه الراوي حياة-الجميع. أي المسألة تتعلق إذًا في الجانب المظلم والمضيء الذي ينطوي عليه الانزلاق إلى حالات جماعية.

لا يتخلى بروخ عن موضوع **الحدث النفسي الجماهيري**. فبعد بضع سنوات، يبدأ في منفاه الأمريكي بوضع مخططات لعمل ضخم عن **نظرية في جنون الجماهير**. وهو أيضًا لن يتمكن من إنجاز هذا العمل. يعرف بروخ طبعًا منظِّري علم النفس الجماهيري الكلاسيكيين: لوبون، وتارد، وفرويد. بيد أنه يعترض، بأنه يستطيع أن يدرك في الوهم الجماهيري ما هو جوهري أكثر مما سلَّط الضوء عليه علم الاجتماع وعلم النفس حتى الآن. لقد اكتشف في الوهم الجماهيري نكوص العقل المنهك من يقظته إلى مرحلة أسبق من تطوره. أطلق بروخ على الذهول، وعلى الإيحاء والتنويم المغناطيسي في جنون الجماهير اسم **الحالة الغسقية**. لم يعد جنون الجماهير لاواعيًا، لكنه أيضًا ليس واعيًا تمامًا بعد. العقل يبدأ بالبزوغ، لكن

ولأن العقل يعني في الوقت ذاته الفردنة، كذلك يكون غسق اللحظة، عندما تكون الفردية الخاصة حاضرة بطريقة دقيقة، نصف واعية ونصف لاواعية، بمعنى أن تكون في الوقت ذاته ضائعة ولم تصل بعد. هذه الحالة البينية مفعمة بالتوتر، وهي لهذا خطيرة أيضًا. يمكن لحالات العدوانية أن تتفرغ. يُحَسُ بكل هذا في الحالة الغسقية للحياة الجماهيرية بوصفه رعبًا خفيًا وموحشًا: **عندما يكون الإنسان بهذا الشكل، فجأة وبصورة مباشرة، في مواجهة النكوص إلى فقدان الأنا الحيواني، يشعر أن مصادر كينونته وجوهره تبدأ بالتعطل**[17]. يقع الفرد بعدئذ خائفًا وغاضبًا في الوقت ذاته في الوجود الجماهيري.

وبينما كان بروخ يضع الخطوط العريضة لنظريته في جنون الجماهير، عمل على رواية (**موت فرجيل**)، الرواية التي جعلته لاحقًا اسمًا متداولاً بين المرشحين لنيل جائزة نوبل. تصف الساعات الأخيرة لفرجيل الذي وصل مريضًا يشرف على الموت مع أسطول القيصر أغسطس إلى برنديزي على شواطئ جنوب إيطاليا قادمًا من اليونان. يحمل معه مخطوط "الإنياذه" غير المكتمل بعد. فرجيل يرتاب في عمله ويصيبه اليأس. إنه يعتبر العمل، كما يشرح للقيصر في أحاديث مطولة، مخفقًا مقارنة برغباته الخاصة. أراد - كما أوضح - إحياء الآلهة القديمة، لكنه لم يحز **العمق المعرفي** الضروري. العمل كان خاويًا، ولا يمكنه أن يفعل شيئًا ضد فقدان المعنى التاريخي لهذه الحقبة. يعترض أوغسطس، ويدافع عن العصر الذي وسمه بطابعه، وعن هذا العمل الذي كُتِب فيه وينبغي أن يمجّده. ومنع فرجيل في النهاية من إتلافه.

يشكل هذا السجال مع أوغسطس في الحقيقة الجزء الأساسي من الرواية، إلا أن الحاسم يحصل في الفصل الأول الرائع. وفيه تحديداً يأتي بإلحاح وصف الأصل الحقيقي للشك الذاتي لفرجيل. مستلقيًا

على حمالة، وقد ضلَّ الحمَّالون الطريق، يجد فرجيل نفسه في صخب محيط بشري موحش، في أحياء الفقر والفساد والفحش. إنهم بالنسبة إليه جماهير من أسوأ الأنواع يهددون بالتهامه. وهنا يخطر بباله فجأة أن عملاً مثل الإنياذه، بالنظر إلى هذا البؤس وهذا الفجور، لا معنى له كليًا. يسعى الشعر إلى أن يكون **نقيًا** وأبديًا أيضًا وسيتقاسم العقل والجمال، لكن كيف يمكن أن يكون هذا ممكنًا في الوحل الذي يهدد كلَّ شيء بالغرق فيه. لحن لانهائي خالص من الفزع يبدأ بغناء هذا الفصل الأول بجمله التي لا تريد أن تنتهي حول الالحاح المتزايد المتفردن والسقوط ثانية في الجمهور: آه، **الأمر يتعلق بوهم الخلود، وبحياته أيضًا، منطلقًا من الدبال الفوضوي للامسمى الليلي، ونَمَتْ عاليًا من تحت أدغال نوع مخلوق... هذه الحياة التي استمر في الاستخفاف بها وواصل عيشها، هو استعملها بشكل سيء، أساء استعمالها لكي يتخطى نفسه، وليرتقي فوق ذاته، وليتخطى كل حدود، فوق كل زمنية، كأنه لا يوجد بالنسبة إليه أي سقوط، وكما لو لم يكن عليه أن يعود إلى الزمن، إلى السجن الأرضي، وإلى الخليقة، كما لو لم تكن هناك هاوية له** ـ [18]

الفردنة المغالية المندفعة وصولاً إلى أدق فنِّياتها، والتي خيل إليها أنها أفلتت من الجماهيري، ترتدُ على الأفراد بوصفها شعورًا بالذنب. وهذا له علاقة إلى حد ما أيضًا بحكمة عميقة الدلالة لـ أنيكسيماندر Anaximander، وهو فيلسوف ما قبل سقراطي، تقول إن الفرد يتحمل وزر انفصاله عن الكل بسقوطه ثانية في الكل. لكن لهذا أيضًا، بعيدًا عن هذا المعنى العميق، علاقة بتجارب بروخ الملموسة جدًا بشأن الجماهير المحرضة شموليًا التي كانت قد دفعته إلى المنفى.

كان هرمان بروخ في سنوات ما قبل المنفى، ما بين عامي 1932 و1938، في فيينا صديقًا لإلياس كانيتي Elias Canetti الذي كان قد بدأ منذ

عام 1927 بجمع مادة لكتاب حول ظاهرة الجماهير. حاول بروخ أن يثني صديقه عن هذا الموضوع. فقد قيل كل ما يمكن أن يقال فيه، بحسب رأيه. ولهذا السبب تحاشى كانيتي أي حديث آخر معه في هذا الموضوع، لكنه واصل العمل عليه بإصرار وعزم. وعندما سمع بعد نهاية الحرب أن بروخ ينوي عما قريب نشر نظريته في الجماهير، كتب إلى إحدى صديقاته: **تلقى (بروخ) سابقًا، في فيينا، أفكاري بشأن سيكولوجية الجماهير باحتقار شديد؛... إنني مقتنع أن نقاشي قاده إلى هذا الموضوع ، لكن كل شيء يجري معه ببطء... وهكذا، فإنني بالطبع أمتلك أسبقية كبيرة عليه؛ حتى ولو استفاد من بعض أفكاري**[19].

غير أن الأمر سار ببطء مع كانيتي أيضًا . فلم يظهر العمل التاريخي الموسوم بـ (**الجماهير والسلطة**) إلا في عام 1960 . يصف كانيتي في المجلد الثاني من تاريخ حياته (**الشعلة في الأذن**) كيف أخذته الحماسة للكتابة في هذا الموضوع. كان في 15 تموز/ يوليو 1915 في فيينا شاهداً على الكيفية التي اقتحمت فيها قصرَ العدل قوة عاملة مستاءة من حكم قضائي يمثل فضيحة، وأضرمت فيه النار. حصلت الشرطة على الأوامر بإطلاق الرصاص. وكانت الحصيلة تسعين قتيلاً . **لمرة وحيدة عشت هنا ما أطلقت عليه لاحقًا جمهورًا منفتحًا، يتشكل من تدفق الناس من كل أنحاء المدينة في مواكب طويلة تمضي نحو هدفها بإصرار لا يلين، وكانت وجهتهم محدَّدة من خلال وضع البناء الذي حمل اسم العدل، لكنه جسَّد الظلم من خلال الحكم الخاطئ. لقد عشت تجربة أن الجماهير يجب أن تنهار، وكيف تخشى هذا الانهيار؛ إنها تبذل كل ما في وسعها كي لا تنهار؛ وأنها ترى نفسها في قلب النار التي أضرمتها، وتفر من انهيارها، طالما وجدت هذه النار... في هذا اليوم المضاء والمخيف حصلت على الصورة الحقيقية لما يملأ قرننا بوصفه جمهورًا**[20].

يتخطى كتابه **(الجماهير والسلطة)** الأعمال التي أنجزت حتى الآن في مجال علم نفس الجماهير. كانيتي أصبح عالم حفريات وإناسي في غرائز الجماهير، ووضع مخططًا لمورفولوجيا أشكال تكوين الجماهير؛ الحشود البطيئة للمواكب والمسيرات والحشود المندفعة والمصغية في الكنائس وحفلات الموسيقا، عندما يحق للتجمع الساكن أن يغني أو يصفق تعويضيًا؛ والحشود في حلبة التحريض في قلب الميادين والساحات، وحتى لا ننسى حشود الموتى غير المرئيين والحشود المتخيَّلة في الفانتازيا وفي وسائل الإعلام. يصف كانيتي كيف يتحول الفرد في وسط مثل هذه الأحداث الجماهيرية. ويكتب حول ما يدعى **كتلة التحريض**، الحاضرة خصوصًا اليوم في شكل الغضب الرقمي المدمر: **إن قتلاً آمنًا ومنشودًا يشارك فيه آخرون كثيرون لهو أمر لا تستطيع غالبية الناس مقاومته. وعلينا أن نضيف إلى ذلك أن التهديد بالقتل الذي يواجه الناس جميعًا ويمارَس دائمًا بأساليب غير مباشرة حتى لو لم يظهر باستمرار للعيان، يجعل من قتل الآخرين احتياجًا ليصير هذا الاحتياج هو الدافع لتكوين كتلة التحريض**[21].

في الجمهور، وتحت قوة العدوى والحماية التي يوفرها إخفاء الهوية، يكون المرء قادرًا على القيام بأشياء لا يقوم بها بوصفه فردًا. كيف يحصل ذلك؟ كلاسيكيو علم النفس الجماهيري يتهمون رغبة عميقة الرسوخ للذوبان في الجمهور. لكن الأساسي، بالنسبة إلى كانيتي، ليس الرغبة في الذوبان، بل في الانفصال، أي الإصرار على الفردية، والذود عن الحدود الخاصة والخشية من الاحتكاك بالغرباء. **جميع المسافات التي يحيط البشر بها أنفسهم فرضتها عليهم تلك الرهبة من الاحتكاك** [22].

يحتاج المرء إلى هذه المسافات الفاصلة، لكنه مثقل بها أيضًا، من فارق المكانة والمستوى والملكية، ومن أشكال السلوك المنظّمة، ومن أصول

الليـاقـات. في ابتعـاده يظـل الإنسـان جامـدًا ومكفهـرًا[23]. ففـي الكتلـة وحدها يمكن للإنسـان أن يتخلص من رهبة الاحتكاك التي تشـكل أسـاس عنـاء البعد. تنقلب رهبـة الاحتـكاك إلى نقيضها، إلى الرغبـة في الذوبان في الكتلـة. **كل شـيء يحصـل عندئذ**، وكأنـه في داخـل جسـد واحـد[24].

عندمـا يتحـرر الإنسـان مـن ثقـل أن يكـون فـردًا، تصبـح الكتلـة نفسـها ذاتًـا فاعلـة. وكل شـيء آخـر ينتـج عـن ذلـك. ومـا إن توجـد الكتلـة حتـى تسـعى إلى أن تكـبر أكثـر. وتغـدو الحاجـة الملحـة للنمـو خاصيتهـا الأهـم. ومـا دامـت الكتلـة تنمـو وتتسـع تكـون كتلـة **منفتحـة لا** تحـترم أي حـدود. لهـذا السـبب كل مـا يمـت بصلـة إلى الحـدود يكسـر ويحطـم في الشـغب والتمـرد، كزجـاج النوافـذ أو الأبـواب، أو يُذكّـر بالحـدود، مثـل المستوعبات أو الملفـات. ومـن الحـدود أيضًـا تُعدُ النظـم التراتبيـة، والتسلسـلات الهرميـة، والنظـام الثقـافي للمسـافات بـين النـاس برمتـه. هـذه الحـدود هـي الأخـرى تتلاشـى أيضًـا، حـين يتسـع الهيجـان الجماهـيري، مثـل النـار.

في الاضطرابـات الجماهيريـة ليسـت النـار وحدهـا الفاعلـة، فهـي تُفهـم أيضًـا بوصفهـا رمـزًا لديناميكيـة الجماهـيري عمومًـا. **فهـي** (النـار) **ذاتهـا في كل مكـانٍ، وهـي تنتشـر بسـرعة، وهـي تنقـل العـدوى، ولا تشـبع، وقـد تندلـع في كل مكـان، وهـي مفاجئـة للغايـة، وهـي متنوعـة، ومدمـرة، ولهـا خصـم، وهـي تنطفـئ... كل هـذه السـمات هـي خصائـص الكتلـة** [25].

شـاهد كانيـتي في حـوادث الشـغب في 15 تمـوز/ يوليـو 1927 أمـام قصـر العدل الـذي يحـترق رجـلاً تنحـى جانبًـا بعـض الشـيء يضـرب بذهـول كفـا بكـف فـوق رأسـه وينـادي متحسـرًا: **الملفـات تحـترق! الملفـات جميعهـا!** في هـذه اللحظـة - يذكـر كانيـتي - لمعـت في ذهـني فكـرة أن بطـل الروايـة الـتي كان قد بدأ برسـم خطوطهـا ينبغـي أن يكـون **إنسـانًا مولعًـا بالكتـب ويجـب أن يحـترق مـع كل كتبـه**[26].

لم يؤدي هذا المشهد الأصلي أمام قصر العدل الذي يحترق إلى ظهور المقالة الضخمة حول "الجماهير والسلطة" فحسب، بل وُلدتْ منه أيضًا الرواية الوحيدة لكانيتي التي كان ينبغي أن يكون عنوانها بداية (**الحريق**) ثم بعد ذلك (**كانط يحترق**)، وصدرت أخيرًا عام 1935 بعنوان (**الإعماء**).

تحكي الرواية عن عالِم الصينيات بيتر كين الذي كان يعيش في كتلة ضخمة من الكتب متَحصنًا ضد عالم الحشود البشرية في المدن الكبرى، حياة جوال منفرد بكل معنى الكلمة. فرد، وأيضًا **رأس بلا عالم**. وبينما كان متعمقًا في هذا الركام من المعاني التي يستخرجها من بطون الكتب، لم يلحظ بيتر كيف أوقع في شرِكه مدبِّرةَ منزله التي تزوجته، وسلبته، وفي النهاية طردته من البيت. وفي الحال، يقع في **عالم بلا رأس** بالنسبة إليه، ويُتْرك ضائعًا بلا حول أو قوة في الجمهور للخداع والخراب. ينقذه أخوه وينجح في إعادته إلى مكتبته. إلا أنها لم تعد تقدم أي ضمانة. **من الرفوف تتساقط الكتب على الأرض**. وعليه أن يخشى من أن تقتله كتلتها. ومع ذلك لا يزال يبحث عن الحماية في الكتب. يقوم بترتيب بعضها فوق بعض في كومة ويتربع فوقها هناك، ولكي يستبق الهجمات المتوقعة أضرم النار فيها، **وما إن وصلت إليه أخيرًا ألسنة النار حتى راح يضحك بأعلى صوته، كما لم يضحك في حياته قط**[27].

مع هذا الإعدام حرقًا ومع ضحكة كين المجلجلة هذه تنتهي الرواية. بيد أن المؤلف لم يقوَ على الضحك بعد ذلك. **الصحاري التي خلقتها لنفسي، بدأت تغلف كل شيء. والخطر الذي يتهدد العالم الذي وجد المرء نفسه فيه، لم أجده أبدًا، بعد هلاك كين، أقوى مما كان عليه من قبل**[28].

لقد كان الخطر على العالم في ظل عصر الجماهير.

الفصل الثالث عشر

الفلسفة الوجودية، ياسبرز وهايدغر

تجربة، أن تكون محاطًا فيزيائيًا بالجماهير يوميًا أو مرتبطًا بهم من خلال وسائط التواصل، المطبوعة منها بدايةً، تجربة أثارت على العكس تأكيد الذات العنيد للفرد. أصبح الفرد ظاهرًا لنفسه، ومن ثمّ ظفر بقوة جديدة. منذ كيركيغارد يسمَّى مثل هذا النوع من الإحالة على الذات: **الوجود**. ومنه تطورت منذ مطلع القرن العشرين فلسفة خاصة هي الفلسفة الوجودية.

كان كلاسيكيو علم نفس الجماهير - لوبون، وتارد، وفرويد، وبروخ، وكانيتي - قد وصفوا كيف تقبض الحشود على الفرد. إنها تحولات. الشخص لا يكون بعد ذلك هو نفسه، فهو يقوم بأشياء ما كان ليفعلها أبدًا لو كان وحيدًا؛ إنه يشعر بشكل مختلف، ويفكر بشكل مختلف، وعندما يخفت التأثير الإيحائي، لا يعود يعرف نفسه. الحشد يزيل الحواجز، لكنه لا يحرر، لأن في الحشد **يكون كل واحد مثل الآخر، ولا يكون أحد هو نفسه** (هايدغر).

في الحشد يجري تحريك ما هو عنصري في الفرد، ومن ثمّ ما هو "عميق" إلى حدٍّ بعيد، لكن في نظر الفلسفة الوجودية يجسد الحشد في المقام الأول قوةَ السطحي الذي ينتزع الفرد من نفسه، ومن "عمقه". يفقد الفرد المدخل إلى وجوده. جاء في تحليل كارل ياسبرز للحاضر الوجودي في عام 1931، **(الحال العقلية للعصر)**،

أن التقنية، والأجهزة، ووجود الحشود لا تستنفد كينونة الإنسان. هذه الأدوات العملاقة وأشكال عالم حياته التي انتجها بنفسه، تعود وتؤثر فيه، لكنها ليست ملزمة لكينونته بالمطلق... كل إنسان بوصفه وجوداً محتملاً هو فرد أكثر منه مجرد عضو في الحشد، يختبر على نفسه استحقاقات لا تُحتمل، ولا يحق له أن يضيع في زحمة الحشد لأنه يفقد بذلك كينونته الإنسانية[1].

بهذه الكتابة تخطت شهرة ياسبرز والفلسفة الوجودية حدود المشهد الأكاديمي. لكن في المشهد الفلسفي الأضيق كان لا يزال يُعَدُّ خارجيًا. هاينريش ريكارت Heinrich Rickert، رئيس المدرسة الفلسفية في هايدلبرغ، حيث علَّم ياسبرز أيضًا، جعل الزملاء يشعرون أن ياسبرز لا ينتمي فعليًا إلى الجماعة. لأن ياسبرز لم يكن قد "خدم" الفلسفة؛ هو لم يَدْرس الفلسفة، بل درس الطب، وعمل في الطب النفسي، وصنع لنفسه اسمًا فيه عام 1913 بمؤلفه (**علم النفس المرضي العام**) الذي سرعان ما أصبح الكتاب النموذجي في مجاله. غير أن ياسبرز كان قد بدأ آنئذ بالتحرر من اختصاصه، إذ اتضح له من الحالات الحدِّية للمرضى على الأقل أنه لا يمكن فهم النفسي بصورة كافية في إطار علم نفس يستهدي بالعلوم الطبيعية.

انجذب كارل ياسبرز الذي ولد عام 1883 في مدينة أوزنابروك ابنًا لأب كان مدير مصرف، إلى الفلسفة عندما كان في المدرسة. وقد ذكر هو نفسه كيف ارتبط حب الفلسفة بالوحدة التي فرضها عليه مرض القصبات العضال الذي أصيب به منذ يفاعته. توقع الأطباء بعد تشخيص المرض أنه لن يبلغ الثلاثين من العمر إلا بصعوبة، فانطوى على نفسه وقرأ، وكان لا يزال تلميذًا، سبينوزا في **حزن شجي من عالم كئيب**[2]. أعطاه طبيب ذائع الصيت يدعى ألبرت فرينكل Albert Fraenkel **كان قد** قَصَده في بادن فايلر بالذات، إرشادات تفصيلية

لعلاج ذاتي، وأجرى معه تدريبات عليها، من بينها كان تجنب الإرهاق الجسدي، وتفريغ القصبات كل ساعة، وأطوار راحة يومية متعددة، وما إلى ذلك. عاش بعد ذلك طويلاً ومات عن 86 عامًا.

لم يرد ياسبرز أن يبدأ دراسته بالفلسفة، لأنه كان يرغب في إنشاء أساس في العلوم الطبيعية أولاً. ولهذا السبب درس الطب. ولمَّا كان هو نفسه مريضًا، أحس أيضًا بدافع قوي لمساعدة الآخرين. انتظر من العلوم الطبيعة الدقيقة أن تقدم له معلومات عن وقائع، أمّا من الفلسفة فوعد نفسه بالوصول إلى المعنى. **الفلسفة ذات قيمة هائلة. لو لم تكن، لكانت الحياة فظيعة**[3]. ولهذا السبب لم يكن ياسبرز راضيًا بالاعتراف به في الطب النفسي، بل ألحّ على الفلسفة. وكان بعمله الضخم الثاني الموسوم بـ (**علم نفس الأيديولوجيات في العالم**) 1919، قد وصل أخيرًا إلى الفلسفة، مهنيًا أيضًا. إذ إنه دعي، على الرغم من ممانعة بعض الفلاسفة، إلى تسلم كرسي التعليم الفلسفي في هايدلبرغ. يرى ياسبرز بنظرة استرجاعية أن كتاب (**علم نفس الأيديولوجيات في العالم**) هو أولاً وآخرًا عمل فلسفي وجودي، لأن الحاسم فيه هو **اهتمام الكائن المفكر بنفسه**[4]. كذلك سوف تفسَّر أيضًا أساليبُ التفكير المختلفة دائمًا بوصفها مشروع وجود، وتضع من ينشغل بها أمام اتخاذ قرار كيف ينوي هو نفسه أن يعيش حياته.

صحيح كان لدى ياسبرز الحب المبكر للفلسفة انطلاقًا من الشعور بالوحدة، إلا أنه يعيد تاريخ قراره الحاسم في التوجه مهنيًا نحو الفلسفة إلى محاضرات كيركيغارد الأولى وإلى معرفته الشخصية بماكس فيبر في هايدلبرغ.

من الجليّ، أن كيركيغارد ألهم ياسبرز إلى مفهوم "الوجود". لكن الأمر كان أكثر تعقيداً بشأن تأثير النموذج والقدوة الذي مثله ماكس فيبر.

لقد فتنه تقشف ماكس فيبر، وفتنته هذه الطريقة التي يكرس نفسه

فيها بشكل زاهد تقريبًا للعمل الدقيق علميًا والذي يجب فيه على الوعي أن يُبقي القوى الغريزية الحقيقية، أي **عفاريته الداخلية**، خارجًا. في نقاش له مع ياسبرز، وفي معرض جوابه عن سؤال لماذا نمارس العلم عمومًا، صاغ فيبر معنى الحصافة والموضوعية الزاهدة على النحو التالي: **حسنًا، لنرى ما يمكن أن يحتمله المرء، لكن من الأفضل ألا نتحدث عن مثل هذه الأشياء**[5].

كان الزهد التقشفي كامنًا أيضًا في فرضية فيبر بشأن حرية القيم. يعيش المرء طبعًا من القيم، لكن في العلوم يجب عليه أن يمارس الزهد وأن يخضع لحرية القيم. يصح بالنسبة إلى فيبر: يتوقف العلم، مهما كان مفيدًا، حيثما تبدأ مشاكل الحياة الحقيقية، أي في القاموس الاصطلاحي لياسبرز، حيث يبدأ **الوجود**. وياسبرز إذ يعمل على إلقاء **الضوء على الوجود**، إنما يطفئ به ذلك المجال الذي يمسك فيه - بحسب ماكس فيبر - **العفريت الداخلي بخيط الحياة**.

توقف ياسبرز أكثر من عشر سنوات عن نشر أي شيء، منعزلًا في الساحة الفلسفية، وعُدَّ فاشلاً إلى أن صدر في عام 1931 مؤلفه في تحليل العصر الذي نال اهتمامًا كبيرًا، ومن ثمَّ عمله الأساسي في الفلسفة الوجودية (**الفلسفة**) في ثلاثة مجلدات. قاد هذا العمل، مع كتاب هايدغر (**الكينونة والزمان**)، إلى بروز الوجودية في ألمانيا أولًا، وفيما بعد في فرنسا عن طريق جان بول سارتر.

إنها مهمة الفلسفة - يكتب ياسبرز في الخاتمة اللاحقة لمؤلفه الأساسي - أن تتحقق مما نعيشه، **من غير التخلي عن العلوم، واختبارها على مقياسها لليقين الملزم. المسألة تتعلق بالتفلسف بوصفه وظيفة واقعنا نفسه، وبأشكال الفكر المنبثقة من الحياة الشخصية التي تتوجه إلى الأفراد، بوصفها إخبارًا. إن البنية اللاشخصية لشكل الفكر الفلسفي الموضوعي لا يجد ضمانه ثانية إلا في الوجود**

الشخصي ليس له معنى بوصفه معرفة للقواعد والجمل والكلمات، وليس رؤية لأشكال طاغية، بل في الفعل الداخلي الذي يوقظه [6].

فلسفة ياسبرز لا تدور فقط حول هذه الصيرورة الذاتية للأنا، أي حول ما يسمى **الدفعة**، لأن الأنا تقدم نفسها عندما تصبح **وجودية**. وهذا قد يؤثر باستمرار بصورة رتيبة. إنه (ياسبرز) يجلب اللون والعيانية والتاريخ في تفلسفه، حين يصف في المجلد الأول من مؤلفه (**الفلسفة**) طيفًا واسعًا من توجهات العالم العملية اليومية والعلمية وحدودها. ويتبع المجلد الثالث، (**الميتافيزيقا**)، أثر المحاولات الغربية للقبض على المتعالي في الأفكار والصور والرموز والشيفرات والطقوس. هذان المجلدان يدعمان الجزء المتوسط، **تنوير الوجود** الحقيقي.

إلى أين يأتي المرء عندما يأتي إلى وجوده، وما الذي يفقده، عندما يُفصل عنه؟

الوجود، بالنسبة إلى ياسبرز، هو كينونة الفرد الذاتية. إنه بُعد التجربة الذي تظهر انطلاقًا منه الحياة الاجتماعية بأدوارها وطقوسها وتنافساتها بوصفها خارجية. على هذا النحو يكون المرء ولا يكون أيضًا. يستعمل ياسبرز صورة القشور التي تحيط بنواة. **الأنا الحقيقية... تطرح قشور ذاتها التي تقيّمها على أنها غير حقيقية، بيد أنها تفعل ذلك من أجل أن تكسب الذات الأعمق والحقيقية اللانهائية والفعلية**[7].

نواة الشخصية ـ هذا هو الوجود. إنه داخلي، لكنه يريد ويجب أن يتبدى، ويعبر عن نفسه، ويفعل. الواقع الداخلي لا يكفي، وهو لا يكفي أيضًا لأنه إن بقي داخليًا، يكون مجرد إمكان. هو يريد الخروج، وهذا أمر لا مفرّ منه، لكنه مرتبط أيضًا بمخاطرة، إذ قد يحدث أن يفقد الوجود ذاته في هذا الخارج، في الفعل والحديث والعرض، ومن ثمَّ ألا

يجد شكله الملائم. الوجود، بوصفه كينونة الذات، يكون باستمرار معرضًا لخطر الاغتراب عن الذات.

لكن ليس هناك فقط اغتراب الذات الخارجي الذي يُحسّ به فوريًا. أمَّا اغتراب الذات الداخلي فشأنه أكثر تعقيدًا وتسترًا. قد يخطئ المرء عندما يحاول فهم ذاته. ليست الذات مادة ثابتة، كما يوحي مجاز "النواة"، بل هي شيء ديناميكي، إنها حدث أكثر منها كينونة. لا تسكن الكينونة الذاتية للوجود في ذاتها، إنها في حركة، باعتبار أنها تحقيق علاقة ذاتية. واحد ينقسم إلى اثنين. هذا هو لغز الشخص. فيه يوجد استقطاب بين الأنا وذاتها. ألتقي - بنفسي، أعرف - نفسي. تنشد الأنا الاقتران بذاتها، وتريد أن تستخرج من ذلك قوتها. تريد الأنا أن تصبح **أنا-الذات**. تمامًا هذا ما تعنيه كلمة: **وجوديّ**.

هنا تعترضنا مشكلة: الذات التي يجب أن يقبض عليها في اللقاء الذاتي، لا تَمْثل أمام نفسها مثل موضوع، أو مثل شيء. إذ لا يمكن إضفاء الموضوعية عليها تمامًا. لأنه في كل إضفاء للموضوعية عليها تبقى هي القوة الحيَّة، القوة التي تضفي الموضوعية في الخارج، في هذا الجانب من التموضعات المستقلة. الخالق لا يختفي في مخلوقه. فما يعيش في شخص لا يمكن جلبه بشكل كامل إلى الجانب الآخر، أي إلى جانب التصور وإضفاء الموضوعية والتأمل. ولهذا السبب فإن هذه القوة الحيوية، هذه **الأنا-الذات**، أي **الوجود**، غير متاحة علميًا، لأن كل وصف ينبغي أن يبقى خارجيًا. الحيوي وجوديًا ينفتح في تحققه الخاص فحسب، وليس في الوصف الموضوعي، كما يقوم به علم النفس على سبيل المثال. يستطيع الفرد وحده في اكتماله أن يثبت ما هو حقيقي في فلسفة الوجود، أو ألا يثبته. والمهم هو إن كان الوجود يوقَظ في الفرد. من هنا، التفلسف عند ياسبرز فيه غالبًا شيء من النداء. العلم يريد أن يفهم، أما فلسفة الوجود فتريد أن يَسْتولي عليها

ما تفهمه. ينشد العلم الصلاحية العامة، لكن يكفي فلسفة الوجود أن يجري إيقاظ الفرد لنفسه. العلم يعمّم، وفلسفة الوجود تفْردِن.

الأنا، العارفة والفاعلة على حدٍّ سواء، تعيش طبعًا من ذاتها، وليس مما تدركه بوضوح. إذا أرادت "أنا" أن تقبض بوعي على ذاتها، فقد يحدث أن تتهرب ـ كما يكتب ياسبرز ـ **وتظل بعيدة** [8]. مثل هذا الابتعاد هو بالنسبة إلى ياسبرز حدث أساسي يمكن أن يثير دراما الفشل في كسب الوجود. الإحالة على الذات لا يمكن أن تُفرض، فالنجاح يعد جزءًا من هذه الإحالة التي لا يقوى عليها الإنسان دائمًا. **فأنا دائمًا وأبدًا سوف أُوهَبُ نفسي**، كما قيل في هذا السياق. غير أن مثل هذه الهبة لا تعفي من جهد البحث عن الذات. على الأنا أن تمضي في الطريق، كي تتمكن ذاتها من اللقاء بها إلى حدٍّ ما. **إرادة الذات نفسها تحتاج أيضًا شيئًا إضافيًا**. وهذا يمكن أن ندعوه أيضًا "النعمة".

إنه ليس حدثًا يوميًا مستمرًا. حين تتحول الأنا إلى **أنا-الذات**. إنها لحظات شديدة، خصوصًا في **الحالات الحدِّية** التي تشكل تحديًا، أي حالات الموت والمعاناة والقتال والذنب، أو أيضًا حالات الحظ والنجاح والقوة. على أن مؤلِّف ياسبرز يتطلع بشدة إلى أن يضع القارئ الفهيم في مثل هذه الحالة الحدِّية، حتى ولو كانت متخيَّلة بادئ الأمر.

هذه الفلسفة الوجودية هي، بطبيعة الحال، دعوة للاستيقاظ. الأنا تُستدعى إلى ذاتها. المعنى الديني اللاواعي لهذا المشروع واضح لا لبس فيه: الأمر يتعلق بنوع من العودة إلى الذات وتوجّه نحو الوجود الخاص.

على الأنا الغارقة في اليومي والمغتربة أن تستيقظ من النوم. يجب أن تصبح واضحة في داخلها، وأن تعي ذاتها، لكن من غير تشوه أناني؛ إذ يجب على الأنا ألا تنفتح نحو الداخل فحسب، بل ونحو الخارج أيضًا، أي أن تنفتح على الآخرين وعلى العالم إجمالًا، لكن شرط ألا

تفقد ذاتها فيه. تبقى مرجعية الذات الوجودية المركز الحيوي لهذا الانفتاح وسنده.

بالنسبة إلى ياسبرز، تقترن هذه الصلة الأصلية للأنا بذاتها مع إحساس بالمطلق. فالذات لا تريد أن تجعل من نفسها شيئًا. تعيش الذات من الحرية - كما يشرح ياسبرز - وما يتعلق بها قد يتعالى.

ما يتعلق بالحرية، يقع عليه ياسبرز بشكل واضح في تقاليد كانط: فهمُنا الذي يتوجه نحو الأشياء الخارجية، ويتوجه نحو الأمور الداخلية كما لو كانت خارجية، يجري وفق مخطط المعرفة السببي. لكل شيء سبب. هذا ما يسعى إليه العلماء، إنهم متشددون في البحث عن الأسباب. في سلسلة من السببيات المدركة علميًا تظل الحرية خفيَّة حكمًا. بيد أن العلوم لا تحيط بكل العالم الذي يمكننا أن نخبره. هناك منظوران: داخلي وخارجي. ونحن نستطيع في كل لحظة أن ندير خشبة المسرح ونعرف أيضًا أننا أحرار، وأن بمقدورنا أن نتخذ القرار في أفعال غير متوقعة. دعا ذلك كانط **السببية انطلاقًا من الحرية**. الحرية هي القدرة على البدء بسلسلة جديدة، هي العفوية. المرء مقحم في نسيج العالم وسببياته، لكنه حرٌ بما يكفي لصنع بداية جديدة، وأن يبدأ بنفسه. إنني حرٌ إلى درجة أن أعلن غياب الحرية. وفي نفيها تبقى الحرية موجودة أيضًا.

هنا يتعلق الأمر في الحقيقة بنظرة مزدوجة: ما يُخبَر بوصفه حرية من منظور داخلي، يبدو من الخارج ضرورة سببيّة. ولأن بمقدوري أن أرى نفسي أيضًا من الخارج، فإن كلتا النظرتين مرتبطتان فيّ بالذات، كما على سبيل المثال عندما أخبر نفسي بوصفي حرًا من ناحية، وأفسر ذلك على أنه عملية دماغية من ناحية أخرى. النظرية المتعلقة بالمشابك العصبية ليست ببساطة مجرد تأثير المشابك.

لكن يترتب على ذلك أيضًا التمسك بالمنظور المزدوج. فمن جهة، هناك

العلوم المفسِّرة التي تتبع في نهجها مبدأ السببية؛ وفي الوقت نفسه، هناك تجربة الحرية حتى ولو خالفت مبدأ السببية. لهذا السبب لم يطور ياسبرز فلسفته الوجودية على النقيض من العلم الذي كان يثمنه عاليًا دائمًا، بوصفه طبيبًا أصلاً؛ بل بوصفها بحثًا وتساؤلًا يتجاوزه، ويستكشف فضاء الحرية انطلاقًا من الداخل.

الحرية بالنسبة إلى ياسبرز مرتبطة بالخَلْق الذي يجعلنا قادرين على صنع شيء حقيقي لم يكن قد وُجِد بعد. من يصنع شيئًا حقيقيًا، يكون منفتحًا على الإمكانات وقادرًا أيضًا على الاختيار فيما بينها. الشعور بالإمكان والمقدرة على الاختيار يمنحان معًا حرية الخلق. وهذه الحرية تمنع الأسر الذي لا بديل له في الواقع. الحرية ـ يمكن القول ـ تترك الباب مواربًا. الحرية تُبقي الخيارات مفتوحة.

هنا يجد ياسبرز الانتقال إلى موضوعه الكبير الآخر: التعالي. إذ حيث يوجد انفتاح، يستطيع الإنسان أن يتخطى الحدود، أي يكون بمقدوره أن **يتعالى**. إنه يتعالى أخيرًا في ما لا يمكن إدراكه، في ذاته وفي العالم الخارجي. يطلق على ذلك ياسبرز الشامل، وهي تسمية آخرى لما يسمى بخلاف ذلك "الإله".

مرجعية التعالي تطبع عند ياسبرز مرجعية الذات. إنها أساسها الخاص. إذ عندما تنفتح الأنا على ذاتها، تنخرط في حركة الانفتاح الدينامية، بعد ذلك لن يكون هناك توقف اعتبارًا من نقطة محددة: الانفتاح على ما لا يمكن توقعه. تنفتح الذات على ذات شاملة، على الكينونة كلها.

انفتاح بمعنى ثلاثي: انفتاح على ذاته، وعلى الناس الآخرين، وعلى التعالي. تَنتج عن ذلك أيضًا فرضية أخلاقية أساسية. هذا الانفتاح يتغلب على قسوة الأنويّة وانغلاقاتها. ولهذا السبب يرى ياسبرز

أن الشـرّ هـو **الإرادة الـتي تعـود ضـد وجودهـا الممكـن: إنهـا تُوافـق علـى إضفـاء الإطلاقيـة علـى الكينونـة المجـردة... مـن غـير أن تقـدر علـى تحقيقهـا**[9]. إلى هـذا الحـد يكون الإنسـان حـرًا، بحيـث يسـتطيع أيضًـا أن ينقلـب علـى الانفتـاح وعلـى ذاتـه الأفضـل. **ويكـون في اختيـار الخـير** ـ هكـذا تتواصـل عمليـة التفكـير ـ **حـرًا في تطـوره وانفتاحـه اللانهائيـين**[10]. بهـذه الطريقـة لا تنشـأ انطلاقًـا مـن الـذات الوجوديـة عنـد ياسـبرز العلاقـة بالتعـالي فحسـب، بـل تنشـأ أيضًـا العلاقـة بأخـلاق إنسـانية، بعيـدًا عـن الأنانيـة.

نحـن نخبر إذًا **الشـامل** في معنـاه المتعـالي والأخـلاقـي في عقلنـا الحـر الذي يتخطـى الحـدود، إنـه لا يحتـاج إلى أن يُكشـف لنـا. ولهـذا يرفـض ياسـبرز أيضًـا المطالـب الدوغمائيـة لأديـان الوحـي، كمـا أنـه يبـذل الجهـد عمومًـا لتفجـير النهائـي والصـلابـة المعتقديـة، أي مـا يسـميه **أقفـاص صـور العـالم** وأيديولوجيـات العـالم، ليعـود إلى أصـل التفكير الوجـودي الخـاص.

اشتغل على ذلك في الوقت عينه أيضًا شخص آخر هو مارتن هايدغر.

كان ياسـبرز وهايدغـر قـد تعارفـا في ربيـع عـام 1920 في جلسـة حواريـة عنيفـة علـى فنجـان قهـوة في منـزل هوسـرل في فرايبـورغ، ضمَّـت آخريـن أيضًـا. أحـس ياسـبرز الـذي كان علـى وشـك أن يصبـح مسـتقلاً، أحـس بـأن الوضـع مكِـرب. **بـدا لـي** ـ كمـا يتذكـر فيمـا بعـد ـ **شـيئًا برجوازيًـا صغـيرًا، وشـيئًا مـن الضيـق، شـيئًا يفتقـد إلى حريـة الوصـول مـن إنسـان إلى إنسـان، إلى الشـرارة الروحيـة، إلى حـس النبالـة... هايدغـر وحـده بـدا لـي مختلفـًا.** زرتـه، **وجلسـت معـه لوحـدي في منزلـه الصغـير، ورأيتـه في انشـغاله البحثـي في لوثـر، رأيـت قـوة عملـه، وتعاطفـت مـع طريقـة كلامـه المقلَّـة كثـيرًا**[11].

هايدغـر الـذي كان قـد تحـرر لتـوه مـن عالمـه الأصلـي الكاثوليكـي كان لا يـزال أسـتاذًا مسـاعدًا عنـد هوسـرل، لكـن كانـت قـد بـدأت تحيـط

به هالة. قوته في توصيل الإرث الفلسفي وجسارته في الهجوم على الراحة الأكاديمية حققا له وضعًا خاصًا في الجامعة. كان يبدو، وقد عمل هو أيضًا على إخراج نفسه، بوصفه فردًا يأخذ على عاتقه تنظيف اصطبلات أوجياس. **أنا غاضب من وجودي**، هذا ما كتبه آنذاك في إحدى رسائله.

منذ اللقاء الأول الذي جمع بينهما شعر هايدغر وياسبرز بما هو مشترك بينهما، وإن كان بادئ الأمر مبهمًا جدًا. كتب ياسبرز إلى هايدغر: **نحن كلانا لا نعرف ماذا نريد؛ وهذا يعني أننا نحن الاثنان مدعومان من معرفة لا توجد بشكل واضح بعد.** (14 تشرين ثاني/ نوفمبر 1922)[12]. فيما يكتب هايدغر إلى ياسبرز: أنه سيكون راضيًا لو **يصبح أكثر ثقة في اللايقين العياني الصحيح.** (14 تموز/ يوليو 1923)[13]. لكن سرعان ما كان الحديث بينهما يدور حول **شراكة نضالية**. كان هايدغر قد لبَّى قبل ذلك دعوة من ياسبرز لزيارته في هايدلبرغ، وكتب إليه بعد عودته: **الأيام الثمانية التي أمضيتها معك ترافقني دائمًا. المفاجئ، في تلك الأيام التي بدت ظاهريًا خالية من أي حدث... الخطوة غير العاطفية القاسية التي أقبلت بها علينا صداقة، واليقين المتنامي بشراكة نضالية قوية على كلا الجانبين؛ كل هذا كان بالنسبة إلي رائعًا، أي على النحو الذي يكون فيه العالم والحياة بالنسبة إلى الفلاسفة رائعًا.** (19 تشرين الثاني/ نوفمبر 1922)[14].

شراكة نضالية، ضد من؟ لن يكون ذلك واضحًا، لكنها موجهة ضدّ فلسفة ظلت في المسار الأكاديمي القديم، وترفض **الوجودي**، مثل هاينرش إيكرت Heinrich Eckert، مدير مدرسة الفلسفة الحضارية الذي كان يتحدث أحيانًا بازدراء عن قلق الحياة ومعتنقي الوجودية

كان في الظهورات المبكرة لهايدغر الشاب شيء من الغضب الحذر.

أُنجـز مـا كان لـه رواج فلسـفي وقتئـذ : الكانطيـة الجديـدة، والفلسـفة العالميـة، وميتافيزيقـا الأصـل الديني، ونظريات الأيديولوجيا التأريخيـة. إنهـا بالنسـبة إليـه قناطـر تنهـار ومصالحـات لا تـدوم لأنهـا تفتقـر إلى الأرضيـة ومنفصلـة عـن الحيـاة الوجوديـة الحقيقيـة. أسـطورية كانـت محاضـرة هايدغـر الأولى بعـد الحـرب، في الفصـل الدراسـي الاسـتثنائي عـام 1919 في فرايبـورغ، حيـث تحمـل الطـلاب بمعاطـف الجنـود وبقلنسـوات مـن الصـوف وقفـازات في قاعـة المحاضـرة غيـر المدفّـأة. كان عنـوان المحاضـرة هـو "فكـرة الفلسـفة ومشـكلة الأيديولوجيـا" التـي يقدمهـا بإيمـاءة مـن يريـد إيضـاح الأمـور وإزالـة سـوء الفهـم أو الخلافـات.

يسـأل: كيـف نعيـش فعليًـا الواقـع، حتـى قبـل أن نُحضـره لأنفسـنا في موقـف علمـي أو تقييمـي أو أيديولوجـي؟ هـذه كلهـا تغيـرات ثانويـة، لم يعـد يمكـن فيهـا في أي حـال العثـور علـى **الموقـف الأولي للتجربـة**[15]. أليـس **الموقـف الأولي للتجربـة** اسـمًـا مسـتعارًا للأسـرار المخفيـة، للكيـس الأسـود الـذي تُسـتخرج منـه سـحريًا في النهايـة مـرة أخـرى كنـوز ميتافيزيقيـة؟ بـدا الأمـر علـى هـذا النحـو في آذان الطلبـة آنئـذ، وهـذا نعرفـه مـن كارل لوفيـت Karl löwith وغادامـير Gadamer. لكـن مـن كان متعطشًـا للأيديولوجيـات ومحتاجًـا للميتافيزيقـا في مثـل هـذه **المعايشـة**، ويبحـث عـن عـروض المعنـى العميقـة أو الأخيـرة، كان سـيبرهن لـه علـى خطئـه المدرسُ الجامعـي الشـاب ذو الشـعر الأسـود والنظـرة الثاقبـة، البـارد لكنـه متحمـس، ويصـوغ أفـكاره باقتضـاب وتكلّـف أيضًـا. وبـدلًا مـن أن يظهـر بوصفـه نبيّ المنصـة، طالَـب هايدغـر الطـلاب أن يدركـوا باهتمـام كبيـر تجربـة المنصـة، أي التجربـة مباشـرة هنـا في هـذا المـكان، الآن، في هـذا اليـوم التعيـس مـن شـهر تشـرين الثانـي/ نوفمبر بعـد الحـرب، علـى نحـو فينومينولوجـي تمامًـا. الفلسـفة بوصفهـا مدرسـة الإدراك المكثـف، لا بوصفهـا مجـرد تحليـل عمليـات الوعـي الداخليـة، كمـا يتعلـم المـرء عنـد هوسـرل، الفلسـفة بوصفهـا فهمًـا لـِ

الكينونة-في-العالم المباغتة. في هذه التدريبات على زيادة إدراك ماهية ما، يتحدث هايدغر عن الابتعاد عن الحياة Ent-leben والابتعاد عن العالمEnt-welten - هكذا يسمي الإخراج المنهجي لعلاقات العالم المعيش في الموقف العلمي-الموضوعي. في استكشافاته الخالية من أي باطنية أو تصوف تشعر بقصدية مفرطة لم تُصَغ بوضوح إلا في رسائل إلى الصديقة إليزابت بلوخمان Elisabeth Blochmann: **الحياة الجديدة التي نريدها أو التي تريد هي فينا، تخلت عن أن تكون شاملة، أي زائفة ومسطحة (سطحية). ملكيتها هي الأصلية - لا الاصطناعي - التركيبي، بل الحدس الكلي.** (1 أيار/ مايو 1919)[16]

بتعبير آخر، ما يهم هو **شدّات الحياة المليئة بالمعنى، والمتوترة للغاية**، وهذا المعنى يقترب مما دعاه ياسبرز في الوقت نفسه **الوجود**.

الشدّة تدل أيضًا على مجال الأهمية الذي سوف يوصف في **(الكينونة والزمان)** بعد بضع سنوات بكلمتي **الأصالة واللاأصالة** القويتي التأثير.

يُعَدّ **(الكينونة والزمان)** فعليًا من المؤلفات التأسيسية في تاريخ الفلسفة. العنوان نفسه يَعد بأن المسألة تتعلق بالكل. المصطلحات ليست نوعًا من التمتمة، كما يزعم بعض الناس الذين لم يقرؤوا أبدًا الكتاب. الكتاب حداثي متألق وبنّاء، لكنه بالتأكيد صعب التناول وسوداوي، الأمر الذي لم يوثر سلبيًا عليه في الوسط الأكاديمي الذي يكون فيه البسيط حقيقةً موضع شبهة. على أن سوداوية الكتاب لدى الجمهور العام تعتبر بشكل ما جزءًا من قدسيته. وفي ذلك يبقى مفتوحًا على ما إذا كان الدازاين نفسه أو مجرد تحليله سوداويًا إلى هذا الحد.

في **(الكينونة والزمان)** يُستكشف نوع وطريقة **الكينونة-في-العالم** للإنسان كي يجد له من هناك مدخلاً على ماهية الكينونة. المسألة تتعلق إذًا بأنطولوجيا أساسية. يُعرَّف الإنسان بأنه كائنٌ تتجلى خصوصيته في قدرته على طرح السؤال عن الكينونة، عن كينونته الخاصة والكينونة

عمومًا. الإنسان بوصفه الموقع المنفتح للكينونة. لاحقًا سوف يسمي هايدغر هذا بـ "المنارة" Lichtung. جاء في مصطلحات (**الكينونة والزمان**) أن **السمة الأُنطية للدازاين تكمن في أنه أُنطولوجي**[17].

يسأل الإنسان عن معنى الكينونة، وبدلًا من أن يجد شيئًا ماديًا، دائمًا، أو إلهيًا، يتبدى له الزمان. هذا مغزى الكل: معنى الكينونة هو الزمان. لا يوجد ما يدوم عندما يكون معنى الكينونة هو الزمان، فإن هذا يعني: ليس هناك فكرة طاغية، ولا إله، ولا هدف للتاريخ يضمن من فوره هذا المعنى، كما هو مألوف في التقليد. ويبقى الزمن الذي لا يتوقف في الحقيقة، لكننا نتوقف فيه، لأننا محدودون. زمننا هو الزمن المحدود، الزمن المميت. ولهذا ينشأ الهمّ. إنه بالنسبة إلى هايدغر العضو الذي يقوم بخدمة التجربة الزمنية. وهكذا تكون في الدرجة الأولى **الانهمامات** التي يغرق فيها الإنسان. الانهمام بالذات يعني الانفتاح على أفق الزمان المستقبلي، أي أن يكون متقدمًا، مستبقًا، إمكانات، بدائل، أن يقدّر المخاطر، ومن هنا عليه أن يتخذ القرارات التي تبقى في نطاق اللامؤكد، حتى عندما يحلو للمرء أن يخدع نفسه.

ليست **العناية** مجرد تحديد أساسي للدازاين، إنها مزاج أيضًا. وتُحسَب من الفضائل الفلسفية لهايدغر أنه لفت الاهتمام إلى الأهمية الأساسية للأمزجة.

الفلسفة تتيح للفكر عادة أن يبدأ من الفكر. لكن الفكر لا يبدأ من الفكر، بل من المزاج. وعنه تحدث هايدغر كما لم يفعل أحد آخر من قبله. تتحدد كينونتنا في العالم دائمًا بكيفية ما، فتكون سعادة، أو مللاً، أو خوفًا، أو حزنًا، أو حبًا، أو قلقًا. الفكر يحاول في الواقع تحييد هذه الأمزجة. والعقل الواضح يتحدد هو الآخر أيضًا، ومن الأفضل، عندما يقدم كشف حساب حول إن كان ملتزمًا وجوديًا أم لا.

توصيف فلسفة هايدغر في قسم كبير منها بأنها باردة وتحليلية. لكن النبرة تتغير عند طرح السؤال عن الالتزام الوجوداني: يعلن عن أخلاق وجودانية عند مناقشة **الأصالة واللاأصالة**.

المألوف هو **اللاأصالة**. المرء لا يكون في معظم الأحيان مع نفسه، مع ما يخصه، بل يكون هناك في الخارج مع الأشياء، والانشغالات، مع الآراء، ومع الآخرين. الحياة الاعتيادية تحددها هذه المألوفات. هذا عالم كل إنسان، والمرء نفسه هو هذا الكل إنسان. **كل واحد مثل الآخر، ولا أحد هو نفسه**. إنه تمامًا عالم **الهو** .

غير أن **الهو** يقتحم في بعض اللحظات أغلفة **اللاأصالة** التي تقدم الحماية. إنها اللحظات التي يدعوها ياسبرز **الحالات الحدّية**. في الخوف مثلاً، الذي يداهم الإنسان خصوصًا عندما يغدو موته القادم مسكونًا في داخله. صحيح أن **الهو** يعرف أن جميع الناس سيموتون، لكن هذه الفكرة بالذات مغطاة تمامًا في عموميتها، بحيث يجب أن يموت كل إنسان موته الخاص. فصل الموت في **(الكينونة والزمان)** هو الأشهر بين فصول الكتاب كله. فهنا، حقًا، يبلغ سؤال الكينونة ذروته الدرامية. في الاستباق المخيف نحو الموت الخاص تبدو الكينونة الخاصة للإنسان فعليًا زمنًا عبثيًا ولا أساس له. تتأكد الكينونة هنا بدليل قاطع: جوهر الكينونة هو الزمان. ومنه نريد أن نحمي أنفسنا بكل ما نملك من انهمامات واحتياطات ورعاية. في مواجهة عدم القدرة على التنبؤ في الزمن نأخذ احتياطاتنا التي توهم بالتحمل، والديمومة، والأمان. وراء جدران الحماية، وبدعم من العادات والثرثرة والتقاليد والضوابط تسير الحياة في **اللاأصالة**.

هذه الحالة هي المألوفة، ولهذا السبب أساسية. **اللاأصالة** هي الحالة العادية. **الأصالة**، في المقابل، حدث استثنائي، وانتزاع، وخروج من المألوف، وفعل محايث للحرية يقترب به المرء من نفسه. عادةً لا يكون

المرء تمامًا مع نفسه، لكن الأمور تسير جيدًا بالإجمال، إنه يسبح مع التيار. **اللاأصيل** هو ما ليس له مركز، أو بدقة أكثر: حيثما يكون مركز الشخص فعليًا، هناك يعشّش الهُم.

وماذا تعني أصيل على وجه الدقة؟

الأصالة ليست مجال تصرف خاص، مع أهداف خاصة مرسومة وقيم، بل تصف رأيًا وموقفًا مختلفيْن عن أي مجال من مجالات الحياة. يمكننا صوغ هذا الإيتوس Ethos ربما بأقل الكلمات: افعل ما تريد، لكن افعله كاملاً وبإخلاص. عليك أن تقرر بنفسك، وأن تتحمل وزر ما تفعل. لا يحق لك أن تهرب من ذلك أمام نفسك، يجب أن تقبل نفسك في تميزك وحريتك.

ما هو مهمٌ الآن أن الإيتوس الوجوداني يخاطب الفرد الذي يطيب له أن يختبئ وراء الكثيرين، وراء الهُم، لكن في الأسئلة الوجودية يبقى كل واحد وحيدًا. دعا ذلك هايدغر **الانفراد الوجودي**. ليس بوسع الآخرين أن يأخذوا من الفرد القرار. ما يدعوه هايدغر **أصيلاً**، يسمى عند ياسبرز **وجوديًا**. من يصبح **أصيلاً**، يكتشف في داخله حريته بمعنى العفوية، والمبادرة والخلق. إنه يعيش ويتصرف إذًا - كما سيقول ياسبرز - انطلاقًا من وجوده المدرَك، بوصفه **ذات-الأنا**. ولهذا لا تكون **الأصالة** حالة دائمة، بل تنجح في لحظات خاصة حصرًا، وغالبًا ما تكون لحظات قرار. لكن قرار لماذا؟

أما "لماذا" القرار - يقول هايدغر - فهذا ما يجب على كل فرد أن يجده ويتحمل مسؤوليته؛ لا تستطيع أي سلطة عامة، ولا حتى الفلسفة، أن تنتزع من الفرد القرار. وهايدغر يرفض صراحةً الدعوة للأخلاق. الحزم، أيًا تكن عواقبه، يحمل جزاءه في داخله: مضاعفة قوة الحياة. والقوة ليست سوى نوع من تكثيف الكينونة. نشعر بها مباشرة، ليس في اتخاذ القرار فحسب، لكن هناك في المقام الأول. كان الطلاب الذين

قالوا آنذاك لهايدغر بسخرية: "أنا عازم، لكنني لا أعرف، على ماذا"، قد فهموا النزعة التقريرية لهايدغر بصورة جيدة جداً، لكنهم أخطأوا الفهم أيضًا. لقد فهموه، لأن هايدغر تحدث في الواقع عن العزم من غير أن يقول لماذا يجب اتخاذ القرار. لكنهم أخطأوا فهمه، لأنهم لم يلحظوا أن هذا ما كان في نيته، أي أن يردهم إلى أنفسهم بالذات. يجب عليهم تحديد هذه الـ "لماذا" بأنفسهم وتحمل مسؤوليتها، وألا يعتمدوا على المرشدين والناصحين أو حتى على مرجعية آمرة.

في الواقع، يبقى الأمر بدايةً في شكلانية القرار التي تُوضع وجوديًا، في أي حال، في مهب عاصفة وتُشحن أيضًا. اعترف هايدغر بذلك صراحةً في مناظرته الشهيرة، الأسطورية على نحو ما، مع إرنست كاسيرر Ernst Cassirer في المؤتمر الجامعي في دافوس ربيع عام 1929. في ذلك الوقت التقى السنيور الكبير للأنسية السياسية والفلسفية من جهة وهايدغر الذي لم يقدم نفسه على المرتفعات الثلجية المتلألئة فحسب، بل قدَّم نفسه أيضًا فلسفيًا بصفته رجل الانطلاقات الجريئة. دافع كاسيرر عن الثقافة بوصفها **بيت الإنسان**، في المقابل أوضح هايدغر أن الفلسفة يقع عليها واجب أن تقلق راحة الناس وتضعهم أمام اتخاذ قرارات. مثل هذه الفلسفة يجب أن تجعل **الأرض قاعًا**، وأن تفتح الرؤية على **أن الشكل الأسمى لوجود الدازاين لا يُعزى إلا إلى بضع لحظات قليلة من استمرار الدازاين بين الحياة والموت**[18].

من لا يعرف هذه اللحظات - يقول هايدغر في محاضرة الميتافيزيقا العظيمة التي ألقاها في العام ذاته - لا يعرف شيئًا أيضًا عن سرِّ **الدازاين**، وبذلك يغيب **الرعب الداخلي الذي يحمله معه كل سرٍّ والذي يمنح الدازاين عظمته**[19].

يبحث تفلسفُ هايدغر عن مثل هذه اللحظات العظيمة، وقد تكون إلى حد بعيد أيضًا لحظات تصيب المرء **بالرعب**. هذا ما شعر به ياسبرز

مـع بعـض القلـق، وأصابـه بعـد ذلـك فعليًـا الرعـب، عندمـا قـرر هايدغـر عـام 1933 الانضمـام إلى النازيـة. في اللقـاء الأخـير الـذي جمعهمـا في آب/ أوغسـطس 1933 بـدا لـه وكأن **النشـوة** استبدت بهايدغـر، وأحـس بشـيء **خطـير** ينطلق منـه [20].

ما الذي حصل لهايدغر فلسفيًا وسياسيًا؟

يتوجـه هايدغـر بإيتـوس **الأصالـة** إلى الفـرد الـذي يريـد أن يظـل فـردًا، ولا يسـعى إلى الضيـاع في الجمهور أو في أي حركة أخـرى. إلا أن هايدغـر كان يخضـع لإيحـاء الحركـة الجماهيريـة الاشـتراكية-القومية (النازيـة). وسـوف تتحـدث حنَّـة أرنـت، ونظرهـا شـاخص أيضًـا علـى هايدغـر، حبيبهـا السـابق، عـن **التحالـف بـين الرعـاع والنخبـة**. هايدغـر وهـو الآن فـرد خاضـع لإيحـاء الجماهـير، يشـعر بتحـول مختلـف تمامًـا عـن تحـول فـرد يهتـدي إلى أصالتـه؛ وهـو نفسـه يقـول ذلـك علـى النحـو التـالي: لقـد اكتشـف في نفسـه **تحـول الدازايـن الألمانـي بأكملـه**.

مـا يحـدث هنـا هـو التـالي: يُسْقَط الفعـل الفـردي الأقصـى **للأصالـة** علـى الحـدث الجمعـي: شـعب بأكملـه في الطريـق إلى **أصالتـه**. يغـدو إيتـوس الأصالـة جماعيًـا وتتسـيس الكينونـة التـي لا تتوقـف فلسـفة هايدغـر عـن السـؤال عنهـا. لقـد وصلـت الكينونـة - وهـو قـول لعمـري رهيـب - مـع هتلـر.

إذًا، مـع هتلـر وحركتـه حصـل بالنسـبة إلى هايدغـر شـيء أشـبه بـ "النومينـوز" Nominoses، مقـدس ومرعـب في آن معًـا. أرعبـه هتلـر وحركتـه أيضًـا وسـحراه في الوقـت نفسـه، وهـو مـا يحقـق حقيقـة أو واقعـة المقـدس، بحسـب رودولـف أوتّـو Rudolf Otto. تجرفـه معهـا، وتضعـه في حالـة شـدّة لم يعـرف مثيـلاً لهـا في حياتـه مـن قبـل. تملـك الأحـداث الراهنـة - يكتـب هايدغـر في 30 آذار/ مـارس 1933 إلى إليزابـت بلوخمـان Elisabeth Blochmann - **قـوة جامعـة خارقـة للعـادة، لأنهـا تعرضنـا للكينونـة ذاتهـا بطريقـة وتحريـض جديدَيـن**.

كانت أحداثًا سياسية ارتكس لها هايدغر، وقام بفعله على المستوى السياسي، إلا أن هذه الأحداث سوف تؤول فلسفيًا على مسرحه الداخلي، ويحصل منها على دوافعه وتوقعاته. إنها هذه الأصالة الجمعية التي عطَّلته، وجعلته يسبح مع الآخرين في تيار التحريض العام. هكذا وقع بسرعة البرق في النشاط السياسي. نظم معسكرًا علميًا في أعالي توتناوبرغ، فيه خليط من رومنطيقية متحالفة وأكاديمية أفلاطونية ورابطة عسكرية من الرجال. وترك إطارات تشتعل النيران فيها تتدحرج إلى الوادي، وألفَّ شعارات ونداءات خشنة وغير مزعجة. يتعين على الفلسفة نفسها - كما يقول - أن تصبح جزءًا من **الواقع الثوري**، وهذا الواقع لن يضم إليه المراقب البعيد، إنه ليس واقعًا **قائمًا** فحسب، بل يجب على المرء أن يشارك فيه، وإلا لن يفهم شيئًا (خطاب توبينغن، 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1933). ويرى في حرق الكتب والحظر المهني وضربات قوات الصاعقة والأعمال المعادية للسامية مظاهر مرافقة ينبغي قبولها.

كان هايدغر قبل بضعة أسابيع فقط يفكر هناك في كوخه الجبلي في توتناوبرغ في مثال الكهف الأفلاطوني، ويحلم في تأمله بشخصية المحرِّر الذي يحرر المساجين في الكهف من قيودهم، ويأخذ بيدهم نحو الخارج. وحين يعود ثانيةً من مرتفعات الغابة السوداء إلى فرايبورغ، يلفته في مطلع 1933 أن جميع ساكني الكهف موجودون في المسيرة الزاحفة. وليس عليه هو، الفرد العظيم، إلا أن يسير في مقدمتها. على هذا النحو، تركهم ينتخبونه في أيار/ مايو 1933 رئيسًا للجامعة، وهناك وقف بعد ذلك في القاعة عند إلقاء خطابه الاحتفالي الملتهب، وقفة عسكرية مع كلمات مجلجلة، كقائد تاريخي لقوات العاصفة، محاطًا بالرايات ووحدات من القوات الخاصة؛ يتحدث عن الخطر الكبير المزعوم الذي يتعرض له هو والثوار الآخرون، بصرف النظر عن أن

الأخطر في هذه الحالة هو عدم الانتماء إلى قوة عاصفة الثورة المريبة.

أدّت خصومات في الكلية، وخلافات في المراكز الحزبية والحكومية في النهاية إلى استقالته من رئاسة الجامعة في مطلع 1934. لم يكن هايدغر قد أخفق في رئاسته للجامعة فحسب، بل خسر أصدقاءه أيضًا، خصوصًا كارل ياسبرز الذي اتخذ من الاشتراكية القومية (النازية) موقفًا نقديًا معارضًا منذ البداية، وسرعان ما حظر عليه التعليم والنشر، وكان عليه أن يخشى الأسوأ على زوجته اليهودية وعلى حياته بالذات، ولهذا السبب كانا يحملان معهما دائمًا كبسولات سامة.

لم يتعامل ياسبرز فيما بعد أيضًا مع هايدغر. رغم النقد، وقبل كل شيء التحجيم السياسي، بقي مصرًا على أن هايدغر **شخصية فريدة من نوعها في عالم فقير فلسفيًا**. في ملاحظاته الأخيرة عن هايدغر، يكتب العجوز ياسبرز وكأنه غَرِق في حلم يقظة: **في أعالي الجبال التقى منذ القدم فلاسفة زمانهم على هضبة صخرية رحبة. ومن هناك كان المرء يوجه نظره نحو الأسفل إلى الجبال التي تغطيها الثلوج، وأعمق إلى الوديان التي يسكنها البشر، وفي جميع الاتجاهات تحت السماء صوب الأفق البعيد... المدخل ليس صعبًا. الصاعد بطرق مختلفة يجب أن يكون عازمًا على ترك مسكنه مرارًا وتكرارًا مدةً، ليختبر في هذا العلو ما هو الحقيقي... يبدو اليوم أنه لم يبق أحد لنلتقيه. لكن بدا لي، كما لو أني في بحثي عبثًا، في تأملاتي الأبدية عن الناس الذين وجدوا أنفسهم مهمين، لا أعثر إلا على واحد، ولا أحد غيره. لكن هذا كان عدوي المؤدب، لأن القوى التي خدمناها لم تكن متفقة... هذا ما حصل بيني وبين هايدغر**[21]. كان ياسبرز وهايدغر قد طورا الفلسفة الوجودية للفرد. ياسبرز بقي بالمعنى المؤكد للكلمة فردًا، أما هايدغر، بوصفه فيلسوف الحركة في أي حال، فلا.

الفصل الرابع عشر

حنَّة أرنت. القدرة على البدء والاثنان-في-واحد

كانت حنَّة أرنت، المولودة عام 1906، قد قرأت، وهي طالبة في ثانوية الملكة لويزه في كونيغزبرغ مطلع العشرينيات من القرن الماضي كيركيغارد للمرة الأولى، حفَّزها على ذلك كتاب ياسبرز (**علم نفس الرؤى الأيديولوجية**). وفيه يُقدِّم كيركيغارد ونيتشه بوصفهما ذينك المفكرين اللذين لا يجدان الراحة في إطار أيديولوجي. **كلاهما يتوجه إلى العملية الحيَّة في الإنسان، وإلى مسؤولية الفرد،... وإلى التحول الداخلي وإلى القرار والخيار اللذين لا يمكن التعبير عنهما في الطبقات الأعمق للأنا**[1]. قرأت الصبية ذات الستة عشر ربيعًا إذًا كيركيغارد، وهي ربما تنتظر بتحفيز من ياسبرز أن تلامس **طبقات الأنا الأعمق.**

في أي حال، أثَّرت محاضرات كيركيغارد عميقًا، بحيث اختارت الشابة اليهودية التي نشأت بعيدًا عن الدين اللاهوتَ البروتستانتي إلى جانب الفلسفة كمادةً تخصصية للدراسة. كان اهتمامها منصبًا على تحليل فعل الإيمان الوجودي أكثر منه على المعتقد اللاهوتي، أي على تحليل **القفزة** التي كان كيركيغارد يتحدث عنها باستمرار.

بدأت دراستها في مطلع 1924 في ماربورغ، فدرست اللاهوت على يد رودولف بولتمان Rudolf Bultmann والفلسفة على يد هايدغر.

وقعت حنّة في حب هايدغر، وبدأت حكاية الحب هذه التي طالما رويت

مراراً وتكراراً في تلك الفترة، برضوخ هايدغر وإخلاصها الخجول، وباللقاءات التي كانت تترتب بصعوبة، وبتبادل القصائد الشعرية؛ حكاية مفعمة بالأسرار ينطبق عليها بالتأكيد ما ستكتبه حنَّة أرنت فيما بعد عن الحب الذي **فقد الصلة بالعالم: في الحماسة التي لا يقبض فيها الحب إلا على شخص الآخر، ويحترق إذا صح التعبير الفضاء البيني الذي يربطنا بالآخرين ويفصلنا عنهم في الوقت ذاته. ما يفصل المحبين عن محيطهم هو حقيقة أنهم فقدوا أي صلة بالعالم، وأن العالم بين المحبين محترق**[2].

بالنسبة إلى حنَّة، كان **لفقدان الصلة بالعالم** سحرٌ، لكنه كان أيضًا مُكربًا. في قصيدة كتبتها عام 1924 تقول: **لِمَ تعطني يدك/ خجِلاً وكأنك تفعل ذلك سراً؟/ هل أنت قادم من بلاد بعيدة،/ ألا تعرف خمرتنا؟**[3]

بقيت حنَّة أرنت حتى نهاية عام 1924 في ماربورغ، ثم انتقلت، بقصد الابتعاد، إلى هايدلبرغ لمتابعة دراستها على يد كارل ياسبرز الذي أصبح لاحقًا صديق حياتها. مع ذلك، استمرت علاقة الحب مع هايدغر.

بعد رحيلها عن ماربورغ بست سنوات، كتبت حنَّة أرنت كتابها عن راحيل فارنهاغن. بعرضها علاقة الحب الخائبة التي ربطت راحيل بالكونت فينكنشتاين عالجت تجاربها الشخصية انطلاقًا من حكايتها مع هايدغر. كانت راحيل تتمنى لو يُجاهر فينكنشتاين بحبه لها، وفي عالمه أيضًا. كان عليه أن يمتلك شجاعة أن يمنحها، بوصفها يهودية، هدية **إشهار** حبهما. هذا **الإشهار** بالضبط تفتقده حنَّة أرنت أيضًا في العلاقة مع هايدغر.

لقد تعرفت في راحيل على نفسها مرة أخرى، وفي نقدها لراحيل كان يكمن نقد ذاتي. هي أيضًا استفاقت للتو من **الغرق** في ذاتها الذي انتقدته عند راحيل، والذي كتبت عنه مرةً في رسالة: **من الوقائع**

لا أصنع شيئًا أبدًا[4]. ومثل راحيل كان على حنّة أيضًا أن تأتي أولاً بشكل فعلي إلى العالم. حصل هذا في ظلّ استلام السلطة الخطر من قبل الاشتراكية القومية (النازية). وهي لم تكن في تلك اللحظة على استعداد للدفاع بثقة عن نفسها بوصفها يهودية، إلا لأنها لوحقت واضطهدت بسبب يهوديتها. قبل ذلك لم تلعب كينونتها اليهودية أي دور بالنسبة إليها. بخلعها الشرنقة الذكية التي شكلت لها حماية من الواقع السياسي، كان عليها حين اصطدمت بالحقل السياسي أن تعيش حقيقةَ أن كثيرًا من زملائها من ساكني البرج العاجي تكيفوا مع الوضع واصطفوا مع النازية؛ أو والأسوأ من ذلك، خطرت لهم أفكار بشأن هتلر: **أمور مهمة على نحو مخيف!... وأمور تعوم أعلى بكثير فوق المستوى المألوف! هذا ما وجدته غريبًا. لقد وقعوا في فخ خواطرهم، أريد القول اليوم**[5].

يجب عليها اليوم أن تَعُدّ هايدغر أيضًا من بين من **خطرت** لهم أفكار بشأن هتلر. ففي الوقت الذي كان يُحتفل بهايدغر كرئيس جامعة اشتراكي قومي (نازي)، اعتقلت حنَّة أرنت في برلين، وفرّت بصعوبة إلى باريس. وبذلك انقطعت العلاقة بهايدغر بادئ الأمر.

كان هايدغر في رسائله إلى أرنت يثمِّن دائمًا حقيقة أن لا أحد آخر فهمه بالصورة الجيدة التي فهمته هي، حتى في المسائل الفلسفية. حتى أنه دعاها ملهمته. لاحقًا، ستبرهن حنَّة أرنت في أعمالها في المنفى الأمريكي أنها لم تفهم هايدغر فحسب، بل إنها أفلحت في غضون ذلك في تطوير فلسفة مكملة لهايدغر ومعارضة له في الوقت نفسه. أجابت على **الاستباق نحو الموت** الذي قال به هايدغر بفلسفة **الولادة**، وعلى الانفراد الوجودي لـ ما-هو-لي Jemeinigkeit أجابت بفلسفة **الجمع**، وعلى نقد هايدغر **للسقوط في عالم الهُم** كان جوابها دفاعًا فلسفيًا عن الحياة في المجال العام.

تتحدث حنَّة أرنت في فلسفتها، فلسفة الولادة، عن **معجزة البداية**. ومثلما يأخذ هايدغر في **الاستباق إلى الموت** تجربة الوفاة وجوديًا بجدية، كذلك تعطي حنَّة أرنت مكملةً **الولادةَ** معنًى وجوديًا. يحيل هايدغر مشدداً على النهاية، في حين تحيل حنَّة أرنت على البداية. الولادة بالنسبة إليها **بداية كائن، يمتلك بنفسه القدرة على أن يبدأ**[6]. ينتج عن هذه المقدرة على البدء بشيء جديد مع النفس ومع العالم، وعن هذه العفوية والمبادرة بقاء عالم الإنسان مفاجئًا وغير قابل للحساب. **المعجزة التي تقطع دائمًا مسار العالم ومسير الإنسان وتنقذ من الخراب... هي في النهاية حقيقة الولادة، كينونة الولادة... تكمن هذه "المعجزة" في أن الناس يولدون عمومًا ومعهم البداية الجديدة التي يستطيعون تحقيقها بأفعالهم، وهذه البداية هي قوة كينونة ولادتهم**[7].

منحت حنَّة أرنت فكرة **الولادة** انعطافة أصلية. أن يولد المرء يعني بادئ ذي بدء أنه قد ابتدأ أولًا، قبل أن يشرع هو بنفسه شيئًا ما. لهذا يتحدث هايدغر في الحقيقة أيضًا عن الولادة بوصفها **انقذافًا**. تعترف حنَّة أرنت بداهة بهذه اللحظة السلبية. إلا أنها تشدِّد، على العكس، على الفرص التي تفتحها كل ولادة. من يولدون يصبحون مبتدئين جيدين لكل مفاجأة، ما لم يُقضَ على ما هو واعد فيهم.

على هذا أسَّست حنَّة أرنت تفاؤلها. وهي تحيل على مديح كانط للقدرة على البداية. **الحرية** - بحسب كانط - **ليست سوى القدرة على البدء بسلسلة جديدة**[8]. لكن، بالنسبة إليه، توجد قبل حرية البداية فضيحة البداية التي عانى منها المرء. الإنسان - كما يقول كانط - مواطن أرضي، يبدأ من فعل أبويه الذي هو في الحقيقة جريمة، لأنهما وضعا شخصًا **من غير إرادته في العالم**[9] وجيئا به إليه بشكل تعسفي. من هنا علينا أن نفهم صرخة الوليد تعبيرًا عن الاستياء والاحتجاج. لهذا السبب فإن الأبوين ملزمان **بإرضاء هذا الشخص الصغير الموجود في هذه الحالة**

التي تسببا بها[10]. وهذا لا يمكن أن ينجح إلا عندما تنمو قدرات تقرير المصير التي تسمى العقل أيضًا. على هذا النحو، يمكن التغلب على فضيحة البداية التي ارتكبت بحقي. إن حقيقة أنني قد بدأت تكون محتملة، عندما أتعلم أن أبدأ بمفردي. هذه هي الولادة الثانية. الولادة من الحرية. فمن يرى الآن نورَ الحياة لم يعد قادمًا قسريًا، بل مبتدئًا يستطيع بمفرده أن يبدأ.

هذه الولادة الثانية، أي الولادة من الحرية، هي ما تعنيه حنَّة أرنت حقيقةً بفلسفة البداية. إذ بهذه الولادة الثانية يقبض المرء على حريته، ويتشجع على العفوية والمبادرة. إنها الفعل الوجودي الذي يمكن أن يؤسس للتفاؤل والثقة.

عند حنَّة أرنت يقود هذا الفهم للبداية إلى فكرة الحياة المشتركة في العقل الديمقراطي. كل قادم جديد - توضح أرنت - هو مكسب للتضامن شريطة أن يسمح له بالبدء عمومًا، وهذا يعني تطوير إمكاناته الخاصة التي لا نظير لها. هذه هي فرصة الديمقراطية: فهي تؤثر في حيوية المجتمع وتحافظ عليه من خلال مساعدة الأفراد بعضهم بعضًا على البدء من جديد في كل مرة. إلا أن عدم توافق الأفراد المرافق لذلك يجب أن يبقى قابلاً للعيش. هذا ما تقوم به الديمقراطية بقوانينها وأنظمتها السيادية التي تقدم إطارًا للاختلاف والتعددية. على هذا النحو وحده ينشأ التوازن بين الوحدة والكثرة. كل واحد يأتي من بداية مغايرة وسيتوقف عند نهاية خاصة به تمامًا. وهذا ما تقره الديمقراطية باستعدادها السماح للسجال بشأن أسئلة الحياة المشتركة أن يبدأ من جديد. يصدق على الديمقراطية أيضًا القول إنها لا تحيا إلا عندما تبدأ بنفسها المرة تلو الأخرى. ما يهم حنَّة أرنت،هو الحفاظ على ثقافة سياسية تتيح لكل شخص أن يصنع بدايته، أو على الأقل أن يبحث عنها. في أي

حال، بالنسبة إلى البداية الفردية، فإن المشاريع السياسية التي تريد أن تشفي العالم انطلاقًا من نقطة، هي النهاية. هذا ما كانت حنَّة أرنت قد أظهرته في كتابها **(الشمولية)**.

نهج البدء الفردي له عواقب على فهم التاريخ.

لا تعطي حنَّة أرنت كبير أهمية للمسعى الذي يريد أن يكتشف في التاريخ "القوانين" كي يمكن بعد ذلك السيطرة على التاريخ، والذي هو في المقام الأول هوس ووهم إرادة السلطة الشمولية. الأرجح أن التاريخ ينشأ من حشد البدايات الكثيرة المتقاطعة في كل جيل. صحيح أن التاريخ ينتج عن الفعل الإنساني، لكن ليس بمعنى إنتاج: كما لو كنا نستطيع أن ننتجه وفق خطة، مثل منتج ما وضَعتْ خطّته "ذاتٌ تاريخية" مريبة على لوح تاريخ فلسفة متهافت، ماركسيًا كان أم بيولوجيًا. التاريخ في الحقيقة نتاج تقاطع عدد لا يحصى من الأفعال، لم يُرده أحد. التاريخ ينشأ إذًا ولا يُنتج، لكن إذا ما حاول المرء ذلك، فسيكون مصير الفضاء العام للسياسة والتعددية التدمير، كما يُعلِّم مثالُ الحكم الاستبدادي في الستالينية والنازية.

في كتابها **(فيتا أكتيفا)** تُطَور حنَّة أرنت لهذا الفهم للتاريخ الفوارق الأساسية بين **الفعل** من جهة، **والعمل والحرفة** من جهة أخرى.

العمل يبقى جزءًا لا يتجزأ من العملية الدورية، في الزراعة والصناعة: العمل من أجل الاستهلاك والاستهلاك من أجل العمل. العمل والاستهلاك يحل كل منهما محل الآخر بصورة منتظمة، وليس لهما إذا توخينا الدقة بداية أو نهاية، وتتشاركان مثل الولادة والموت في دورة حياة الجنس البشري. وفي نهاية المطاف، لا يمكن توقع نتائج دائمة.

الأمر مختلف في **الحرفة**. هنا تنشأ منتجات تتجاوز مجرد ما يخدم الحياة أو ما يُستهلك: معدّات، وأبنية، وقطع أثاث، وأعمال فنية،

ومؤسسات يفترض أن تبقى لأجيال وأجيال. هنا يتم إنشاء شيء ما، إقامته، إنتاجه، يدعي مكانته في العالم ويُعدّ جزءًا من الإطار الثابت الذي يخلقه البشر لأنفسهم كي يجدوا فيه السند والإقامة. ما يحرض هنا، ليس مجرد حاجات الحياة، بل الحاجة إلى توفير عنصر الديمومة، أي عنصر تعالي-الزمن، للدازاين الزماني بين الولادة والموت.

ثم **الفعل**. هنا يخرج الناس من ظل العملية التي انخرطوا فيها، ويصبحون مرئيين. في الفعل يصور الناس أنفسهم من خلال اللغة أيضًا، ويُظهرون من هم، وما الذي يريدون صنعه مع أنفسهم وخارجها. **الفعل** بالنسبة إلى أرنت هو تتويج العمل الإنساني، إنه ذلك المجال الذي يرجع فيه الفرد بدايةً إلى نفسه تمامًا ويستطيع إظهار نفسه في خضم الواقع الإنساني، من هو وما أمره.

الفعل هو كل ما يحصل بين الناس إذا لم يخدم مباشرة العمل أو الحرفة. الفعل يشكل مسرح العالم، ولهذا السبب يجري الفعل على الخشبات التي تعني العالم: دراما الحب والغيرة والسياسة والتربية والخصومة والصداقة والكفاح. ولأن الناس أحرار فحسب، يستطيعون الفعل، ويستطيع كل واحد أن يدخل خيطه في النسيج الهائل للكل. تنوع حبال الأفعال المتقاطعة والمنسوجة الذي لا يمكن التنبؤ به يعطي الفوضى والمصادفة في الواقع الإنساني الذي قد لا يجد فيه - بحسب أرنت - **الفكر الاحترافي** نفسه، لأنه غير مستعد لدفع **ثمن المصادفة مقابل الخير المشكوك فيه للعفوية**[11].

يرتبط الفعل واللغة معًا. فيهما يتحقق الإنساني الحقيقي: **الكلام والفعل نشاطان تتمثل فيهما هذه الفرادة بالكلام والفعل يتمايز الناس بعضهم عن بعض بصورة فعالة، بدلًا من أن يكونوا مجرد مختلفين. إنهم الطرق التي تتكشف فيها كينونة الإنسان نفسها.**

هذا الظهور الفعال لكائن فريد من نوعه أساسًا يعزى، بخلاف ظهور الإنسان في العالم عن طريق الولادة، إلى المبادرة[12].

الفعل يتم بين الناس. هذا الحيز البيني بالضبط تجعله حنَّة أرنت موضوعًا. إنه ذلك المجال الذي يوجد فيه الناس في كثرتهم، المختلفون جدًا والذين يسعون أيضًا إلى تمايز أحدهم عن الآخر بفعالية والذين يتبعون اهتمامات متباينة، ويلتقون في الأفضية المفتوحة بأفعالهم، بوصفهم أفرادًا ينتجون تاريخًا مشتركًا.

أن يكون علينا أن نعيش مع حقيقة أن نكون محاطين بالناس الذين نحبهم أو نكرههم، والذين لا يكترثون بنا أو يكونون ملغزين بالنسبة إلينا، الذين تفصلنا عنهم هوّة أو لا يفصلنا عنهم شيئًا، والذين يخدعوننا ونخدعهم، والذي يمثلون أمامنا ونمثل أمامهم، هذه الخاصية المسرحية للحياة تعتبرها حنَّة أرنت الشرط الإنساني. ولهذا كان لديها أيضًا صورة عن الرأي العام أكثر إيجابية من نظيرتها لدى هايدغر الذي تحدث في فلسفته المتأخرة عن **المنارة** بصفتها مكان انكشاف الكينونة، إلا أنه كان يحتقر العموم الموجود في الواقع: **هم يعتمون على كل شيء ويقدمون المحجوب بوصفه المعروف والمتاح لكل واحد**[13].

وبذلك تكون حنَّة أرنت مهيأة لرؤية فكرة **الانفتاح** وقد تحققت إلى حدٍ ما في العموم المعتاد، مهما كان تحققها ناقصًا أيضًا. ولكي يكون منفتحًا ليس من الضرورة أن يكون المرء قد اكتشف أولًا **أصالته**، كما هو الحال عند هايدغر، يكفي فهم أن المرء يتشارك العالم مع آخرين كثيرين، ولهذا السبب الكثرة ضرورية.

تطلعت حنَّة أرنت، مثل هايدغر، نحو المشاهد الأولى المثالية في العصر القديم. تعمق هايدغر في مثال الكهف الأفلاطوني مع الرائي باعتباره

فرداً عظيمًا ومع ساكني الكهف المقيدين بالأغلال بعيداً عن الحقيقة؛ أما حنَّة أرنت فظهَّرت من جانبها "أغورا" Agora الديمقراطية الكلاسيكية في أثينا، حيث اكتشف المواطنون في **النقاشات الدائرة دائمًا أن العالم المشترك بيننا جميعًا عادة ما يجري تأمله من منظورات مختلفة لا حصر لها... لقد تعلم الإغريق... أن يتأمَّلوا العالم ذاته من منظور الآخر**[14].

عند هايدغر إذًا **ثرثرة الجماعة في الكهف**، وعند حنَّة أرنت الكلام المتبادل بين المواطنين. في الخطاب الذي ألقته عام 1959 بمناسبة فوزها بجائزة لسينغ تقول إن العالم سوف يظل لاإنسانيًا، **ما لم يتناقش الناس في شأنه باستمرار**[15]. هذا النقاش المستمر الذي يتبادله الناس فيما بينهم والمتعلق بشؤونهم يُنتج ذلك الفضاء الذي يعيد الناس لأنفسهم حين يجد بعضهم بعضًا: **يكشف الناس بالفعل والكلام كل على حده من هم، ويُبرزون بفعالية الطبيعة الشخصية لجوهرهم، ويَظهرون إذا جاز التعبير على مسرح العالم**[16].

حنَّة أرنت تعي إلى حد بعيد مخاطر العامَّة: فقد يطالهم التشويه والإفساد، خصوصًا تحت الحماية التي يوفرها إخفاء الهوية. ومديحها للعامَّة يرتبط بحقيقة أن الناس يلتقي بعضهم بعضًا علانيةً فعليًا أيضًا. لا يمكن في ضوء الشروط التقنية للتواصل اليوم أن يكون العامَّة موضوعها بعد. لكنها في كل حال ألزمت نفسها بمهمة الحفاظ على معنى نصيب الفرد في الفضاء العام وتعزيزه ضد أخطار الانسياق والجماعية.

كرست نفسها في السنوات الأخيرة لهدف عظيم أعطته عنوان **(حياة العقل)**. في كتابها **(فيتا أكتيفا)** وصفت الأشكال الأساسية للحياة النشطة، والموضوع الآن هو الأشكال الأساسية للوجود العقلي: الفكر، والإرادة، والحُكم. غير أنها لن تنهي "الحُكم"، هذا الاستعداد السياسي الحقيقي. فقد توفيت أثناء العمل عليه عام 1976. لكن حول "التفكير"

و"الإرادة" فقد أنهت الصياغة الأولى لهما مباشرة بعد "محاضرات غيفورد" Gifford Lectures المكرسة لهذا الموضوع، والتي ألقتها في جامعة أبردين في اسكتلندا.

في موضوع "الإرادة" عمّقت فلسفتها في البداية، والمبادرة، والعفوية الخلاقة.

وفي موضوع "التفكير" تتقدم مشكلة كينونة الفرد إلى المركز. التفكير، وهذه فكرتها الأساسية، يتطلب الانفراد بالنفس، وقطع سير التواصل بين الحين والحين. التفكير يُفردن. لكن الأمر يختلف فيما يخص المعلومات: فهي تتدفق من خلال الشخص، وهو يسبح فيها وسوف تغمره أيضًا. كذلك تُنجز اليوم المعرفة العلمية الاحترافية بتقسيم العمل، أي بعديد من الأشخاص، أكثر مما تنجز في الانفراد. والمعرفة المشغولة بهذه الطريقة يتقاسمها بعد ذلك الآخرون، أي الجمهور الكبير الذي يعتمد على الإيمان بالمعرفة التي يقدمها الاختصاصيون المعنيون، أي المتواطئون المؤمنون. بيد أن التفكير نفسه لا يوجد إلا هناك حيث يقوم به شخص بنفسه، وحده ولا يحل محله أحد.

من يفكر هو في الحقيقة شخص منعزل لكن ليس وحيداً، ذلك أنه يبقى في المجتمع مع نفسه. التفكير مرتبط - وفق حنّة أرنت - بتجربة الحوار الداخلي مع النفس: **التفكير، من الناحية الوجودية، شيء يمكن للمرء أن يقوم به وحيداً، لكن ليس منعزلًا: أن يكون وحيداً يعني أن يتعامل مع نفسه؛ أما أن يكون منعزلًا فيعني أن يكون وحيداً، من غير أن يستطيع الانقسام إلى اثنين في واحد، ومن غير أن يستطيع هو نفسه احتمال المجتمع**[17].

في التفكير يكتشف الفرد ثنائيته. التفكير - تشرح أرنت متتبعةً أثر أفلاطون - **هو حوار داخل النفس**[18].

وهذا لا يتضح في أي حال إلا عندما نميز بين التفكير في شيء ما أو

التفكير بشأن شيء ما. عندما يفكر المرء بشيء، يكون مستغرقًا تمامًا بما يفكر فيه. مثل هذا التفكير يكون ذا توجه قصدي تمامًا، وعندما يكون مركزًا يبقى التفكير في هذا التوجه من غير أن يلهي نفسه. الأمر مغاير كليًا عند التفكير بشأن شيء. هنا تصح أطروحة أرنت عن ثنائية الفكر. في هذا التفكير الموزون والحصيف يُقلّب ما تم تعقله بترو على هذا الوجه أو ذاك، في نوع من الحوار الداخلي موضوعيًا.

مفهوم **الاثنان-في-واحد** مهم للغاية بالنسبة إلى حنَّة أرنت لسببين اثنين. أولًا، تكتشف فيه الحضور المدهش للآخر في داخل الفرد. أما بالنسبة إلى الفرد، فلا يوجد الآخر في الخارج، في العالم، فحسب، بل في الداخل أيضًا بوصفه تلك الذات الأخرى التي يدخل المرء مفكرًا في حوار معها: **باختصار، التحقق الإنساني الخاص للوعي في الحوار الثنائي الفكري مع الذات يشير إلى أن التباينات والغيريَّة التي تميز بقدر كبير عالم الظواهر،... هي أيضًا الشرط الحقيقي لوجود الأنا الفكرية للإنسان، إذ إن هذه الأنا لا توجد إلا في الثنائية**[19]. المسألة تتعلق إذًا بالملاءمة الغريبة بين الكثرة خارجاً في العالم وهذه الثنائية الداخلية.

السبب الثاني الذي يقف وراء اهتمامها البالغ في مفهوم **الاثنان-في-واحد** يرتبط بحقيقة أن ثنائية التفكير هذه قريبة جداً مما يسمى عادة "الضمير". وعادة ما يُعَدّ الضمير الصوت الداخلي للأخلاق. غير أن هذا سيكون بالنسبة إلى أرنت فهمًا محدوداً **للاثنين في واحد**. الأمر لا يدور حول اتباع توجيهات محددة، بمعنى توجيهات الأنا الأعلى، أي أخلاق المجتمع المتغلغلة داخله، بل يدور أكثر حول ما تعرّفناه عند زيمّل بوصفه **القانون الفردي**. المسألة تتعلق بفعل المرء على نحو يبقى معه متطابقًا مع نفسه، ولا يحتاج لهذا أن يخاف من **الاثنين-في-واحد**. وقد شرحت حنَّة أرنت هذه الأفكار على المثال

القائل إن من الأفضل معاناة الظلم على القيام به. لماذا؟ من يقوم بالظلم ـ يقول سقراط ـ يلوث نفسه جداً، بحيث يتجنب عندما يكون لوحده اللقاء مع نفسه في الحوار الفكري. إنه لا يحتمل الأمر مع نفسه، ويقطع الصلة بنفسه. هذا القطع للعلاقة مع الذات يحقق لحنَّة أرنت واقعة الشر. إنه الشر بوصفه نوعًا خاصًا من التحديد لا علاقة له بنقص الذكاء، بل بقطع هذه العلاقة مع الذات على وجه الدقة. في الماضي كان هذا يسمى عنادًا أو تعنتًا. الشرّ إذًا بوصفه الاضطراب الأساسي في **الاثنين-في-واحد**.

تتحدث حنَّة أرنت بنظرة استرجاعية عن كتابها (**أيخمان في القدس - تقرير حول تفاهة الشر**) 1964، وتعترف أن حالة أيخمان بالضبط كانت هي ما دفعها على طريق التأمل في التفكير، في مفهوم **الاثنين في واحد** الغريب. لم يكن في أيخمان شيء **شيطاني**، كان على الأرجح عاديًا بصورة مخيفة، ما كان يهمه هو الأمان، والمسار المهني، وأن يكون مرموقًا عند رؤسائه ومطاعًا من مرؤوسيه، إلى جانب التقيد الجاد بالفضائل الثانوية. لقد امتلك الذكاء الوظيفي الضروري، لكن ما كان ينقصه، هو على وجه الدقة الاستعداد للتفكير، بمعنى أن يطلب النصح من نفسه. بالنسبة إلى حنَّة أرنت، كان حالة شخص أصبح وحشًا برفضه الانقسام إلى **الاثنين-في-واحد**.

لهذا كان أيخمان، بالنسبة إليها، فردًا رفض بطريقة فاضحة أن يكون فردًا، بمعنى **الاثنين-في-واحد**، وكان لهذا السبب مستعدًا لأن يَجعل من نفسه أو يُجعل منه عجلة صغيرة أو برغيًا في آلة قتل عملاقة.

الفصل الخامس عشر

انعطافة جان - بول سارتر في الحرب.

من الوجودية الفردية إلى الوجودية الملتزمة

كثيرًا ما كان سارتر نفسه يصف الحرب وأسره في الحرب، الأشهر الثمانية عشرة ما بين أيلول/ سبتمبر 1939 وآذار/ مارس1941، بأنهما العلامة الفارقة الحاسمة في حياته. **من الثابت أنني لم أعد أنتمي لنفسي منذ 1939. حتى ذلك الحين، كنت أعيش - كما اعتقدت - حياة فرد حرٍّ بالمطلق. ثم: فجأةً وجدت نفسي في وسط جمهور أُوكل لي فيه دورًا محددًا وغبيًا**[1]. بنظرة استعادية، انقسمت حياته إذًا إلى جزئين: **حتى ذلك الحين كنت أعتبر نفسي مستقلاً، وكان علي أن أعايش نفي حريتي الخاصة من خلال التعبئة العامة، لكي أعي ثقل العالم والصلات التي تربطني بالآخرين. لقد قسمت الحرب حياتي بشكل منظم إلى جزئين... هناك، إذا شئتم، انتهى بي المطاف من الفردية ومن الفرد الخالص في فترة ما قبل الحرب إلى الاشتراكي وإلى الاشتراكية**[2].

قبل ذلك: كان أستاذ الفلسفة في الثانوية في لو هافر، وبعد ذلك في باريس، قد أفلح برواية (**الغثيان**) التي صدرت عام 1938 في تحقيق نجاح كبير. في الأوساط الأدبية والفلسفية، حقق بالفعل بعض الشهرة، وبدأت تتجمع حوله وحول شريكة حياته سيمون دو بوفوار حلقة من الأصدقاء في باريس. كان زمنًا سعيداً، **فقاعة رائعة من**

الأفكار والأعمال[3]. يعارض سارتر صراحةً المحاولات اللاحقة التي تسعى إلى تشويه سمعة هذه السنوات بأنها مرحلة **تحلّل وانغماس فوضوي في الملذات**. هذا هراء، يوضح سارتر. ما يدعى العبث آنذاك أشعل نارًا غريبة: رغبة جديدة في العيش. في رواية **(الغثيان)** التي عبّرت عن شعور الحياة هذا، يُسأل بطل الرواية عن سبب سروره إذًا، ويجيب: **لأنني أفكر... بأننا نجلس هنا، جميعًا كما نحن هنا...، ونأكل ونشرب لكي نحافظ على وجودنا الثمين، وأنه ليس هناك من شيء، لا شيء، ولا سبب لكي نوجد**[4].

غياب الأساس بوصفه فرصة، وحتى بوصفه سعادة. الأسس التي في الخارج، والتي تسوغ الحياة الخاصة وتأخذ إلى الواجب، الديني والأخلاقي الاجتماعي، فقدت مصداقيتها، وهذا ما يُحَسُ به تحررًا. في هذه الأوساط كان يعيش المرء بعيدًا عن السياسة. وكذلك كان سارتر. صدّقها بالقدر الذي كانت تصيبه مباشرة، وحافظ أيضًا على تعاطفه اليساري، مع جبهة الشعب مثلاً، أو مع الجمهوريين في الحرب الأهلية الإسبانية، لكن مع ذلك لم يكن لكل هذا تأثير على كتابته الأدبية والفلسفية.

ظهر مفهوم **الوجودية** في فرنسا في نهاية العشرينيات. وكان جان فال Jean Wahl **قد** حدّده على هذا النحو: **أن توجد يعني أن تختار؛ أن تكون متحمسًا وتصير؛ أن تكون منفردًا وذاتيًا؛ وأن تهتم إلى ما لانهاية بنفسك**[5]. فكرتان، كلتاهما تشكلتا في تعارض حاد مع الكانطية الفرنسية التقليدية، واحتلتا محور اهتمام التفكير الجديد في فرنسا الثلاثينيات (من القرن الماضي).

أولاً فكرة الوجود، باعتباره كينونة جسدية، نهائية، منقسمة، ومقتلعة من أي أساس حامل لها. فلم تعد توجد الطمأنينة الكبرى، ولا المعنى الشامل. لقد رُدَّ الإنسان إلى ذاته، وعليه أن يختار طريقه بنفسه،

وكذلك هدفه. فكرة الوجود تنهي الأوهام حول النزعة المنطقية الشاملة للعالم.

كانت فكرة الوجود هذه مرتبطة بفكرة المصادفة. يخبر الإنسان الفرد نفسه بوصفه تجسيداً للمصادفة، بمعنى الكلمة الحرفي. فقد وُهب له جسد محدد، ومن ثمَّ موقع مكاني وزمني محدد. إنه لا يمتلكه، وهو من **ثَمَّ** لا يمتلك معظم الأشياء. لقد كان يُبدَأ معه دائمًا قبل أن يستطيع هو بالذات أن يبدأ شيئًا بنفسه. فالأمر لم يكن متاحًا له. العرضي يعني: ما يوجد، يمكن ألا يوجد أيضًا. وليس بمقدور الإنسان أن يكون متيقنًا من أي مقصد أعلى.

ترتبط فكرة الوجود العرضي بفهم راديكالي للحرية. وهذه الحرية تعني في الفهم المسيحي للوجود أن يكون بالمستطاع اتخاذ القرار بحرية لصالح الله والمطلق. لكن هذه الحرية عند سارتر تعني أن يكون مقذوفًا في فراغ. وهذا يمكن أن يشعر به على أنه أمر يبعث على البهجة، لكن في بعض الأحيان أيضًا على أنه خفّة الكينونة التي لا تُحتمل.

انتمت الفينومينولوجيا أيضًا إلى هذا الوسط العقلي للوجودية الفرنسية في الثلاثينيات، حيث تَشارك التصوف-الكوني والنزعتان التقريرية والعدمية موقفًا مناهضًا للديكارتية.

إذا كانت الوجودية تلغي تماسكًا معقولًا للحياة الإنسانية، وترفض بذلك منحه معنى متعاليًا، فإن الفينومينولوجيا تقدم منهجًا لتطوير نوع من الاهتمام المفرح للأشياء المتباينة في الحياة. تؤكد الفينومينولوجيا نفسها من حيث هي الفن الذي يستخلص من الاهتمام ذاته رغبةً تُعوض عن انهيار كُلِّ معقول. كما تسمح الفينومينولوجيا، زيادة على ذلك أيضًا، بسعادة المعرفة في عالم عبثي.

عندما روى ريمون آرون Raymond Aron، الذي كان قد درس في ألمانيا وتعرف هناك على الفينومينولوجيا، إلى صديقه سارتر مطلع الثلاثينيات عن تجاربه الفينومينولوجية، صعق سارتر بالفعل. هناك أخيرًا فلسفة - يشرح سارتر - تتيح لنا التفلسف عن كل شيء، عن هذه الكأس والملعقة التي أحركها فيها، وعن الكرسي، وعن النادل الذي يسرع إليَّ بمجرد أن أومئ إليه! أغرى وَعْدُ الفينومينولوجيا بإمكان كسب مملكة الإدراك المباشر مرة أخرى سارتر عام 1933 بالذهاب إلى برلين، لكي يدرس هناك هوسرل وهايدغر. بعد ذلك بقليل، يكتب مفتونًا، كما يبدو، عن الفينومينولوجيا: **منذ قرون لم نشعر في الفلسفة بتيار واقعي مثل هذا. أغرق الفينومينولوجيون الإنسان مرة أخرى في العالم**[6]. غير أن سارتر كان بعدئذ غارقًا للغاية في عالم الفينومينولوجيين، بحيث لم يدرك إلا القليل من الفظائع السياسية في برلين النازية.

ما سحر سارتر في الفينومينولوجيا هو اهتمامها بحضور الأشياء الخالص المغري والمخيف أيضًا، واهتمامها بلغز **كينونتها في ذاتها**. ثمّ، واستكمالاً لذلك، توجه الاهتمام أيضًا إلى العالم الداخلي للوعي، وإلى **الكينونة لذاتها** الملغزة.

حول ما هو في ذاته من أشياء الطبيعة التي تُظهر الفينومينولوجي في حضوره الطاغي الرافض للمعنى، قدم سارتر في "الغثيان" وصفًا مؤثرًا. سرعان ما سوف يصبح نموذجًا تقليديًا للتجربة العرضية: **إذًا، كنت للتو في الحديقة العامة، وكان جذر شجرة الكستنا يغرز في الأرض، تحت مقعدي تمامًا. لم أعد أتذكر أنه كان جذرًا. فقد اختفت الكلمات واختفى معها معنى الأشياء، وطرق استعمالها، والمعالم الضعيفة التي رسمها البشر على سطوحها. جلست هناك، محنيًا بعض الشيء، ومنخفض الرأس، وحدي قبالة هذه الكتلة**

السوداء المعقدة، الخام كليًا، التي تثير خوفي ثم بعد ذلك، حدثت لي تلك الاستنارة[7].

الاستنارة: يرى روكينتين، الراوي، الأشياء بلا ترابط، ومن غير الأهمية التي يعطيها الوعي لها، إنها عارية هناك. فهي بالفعل تنتشر أمامه بشكل فاحش، وتتقدم له الإقرار بالوجود. الوجود يعني هنا: وجود عرضي خالص. **الجوهري هو العرضي... والحق لا تستطيع أي كينونة ضرورية أن تشرح الوجود: العرضي ليس وهمًا، ولا مظهرًا، يمكن تبديده. إنه المطلق، ومن ثَمَّ المجانيَّة تمامًا. كل شيء مجاني، هذه الحديقة، وتلك المدينة، وأنا نفسي. وإذا اتفق لك أن أدركت هذا، غار قلبك وأخذ كل شيء يعوم**[8].

التجربة في الحديقة العامة تتواجه مع كينونة تضرب عرض الحائط بالكلام المعقول. يَخبر الراوي نفسه شيئًا بين أشياء، مسحوبًا نحو الأسفل إلى شيء في ذاته نباتي: **كنت جذر شجرة كستنا**. لكن، بالتعارض مع ذلك، يخبر نفسه في الوقت ذاته أيضًا بوصفه وعيًا منفصلاً عنها، ويكون هذا الوعي نسبة إلى الكينونة التي لا يمكن النفاذ إليها هناك في الخارج محض لاشيء. انعكاس، منعكس صرف، أي كينونة لاشيء، بل مجرد وعي فيه. متأرجحًا بين الكينونة واللاشيء يخبر الوعي ما لذاته نقصًا لانهائيًا في الكينونة. **الإنسان هو الكينونة التي من خلالها يأتي اللاشيء إلى العالم**[9]، هذا ما ورد في كتاب "**الكينونة والعدم**"، ذلك العمل الفلسفي العظيم الذي جمع له الأفكار إبان الحرب والأسر، ودوَّنها وصدر في عام 1943، في وقت كان فيه سارتر قد انضم إلى المقاومة.

هذا العمل الذي كتب تحت عنف هجوم توتاليتاري يطور في شبكة من الجزئيات فلسفةً كاملة مناهضة للتوتاليتارية. الإنسان بنظر الفكر التوتاليتاري شيء. الفاشي - يقول سارتر - هو شخص **يريد أن**

يكون صخرة قاسية، سيلاً ساحرًا، وبرقًا مدمرًا، إنه يريد أن يكون أي شيء إلا أن يكون إنسانًا[10]. فلسفة سارتر تريد أن تعيد للإنسان كرامته، بأن يكتشف حريته بوصفها عنصرًا، وتتحلّ فيه كل كينونة ثابتة. بهذا المعنى يكون العمل تمجيدًا للاشيء، لكن اللاشيء يُعدُّ القوة الخلاقة للتدمير: ما يهم هو قول لا لمن ينفي أو يرفض أحدًا.

لقد كان من شأن المجهود الحربي والأسر - يشرح سارتر - أن يحولاه، ويصنعا منه، من شخص فردي، شخصًا مستعدًا لحمل ثقل العالم وتحمل المسؤولية، من غير أن يضحي بالحرية. فما الذي حصل على وجه الدقة في هذه الأشهر، على الصعيدين الداخلي والخارجي؟

بعد الهجوم الألماني على بولونيا، أعلنت فرنسا الحرب على ألمانيا. في يوم التعبئة العامة في 2 أيلول/ سبتمبر 1939 استدعي سارتر إلى الخدمة العسكرية، وأُرسل إلى الجبهة في شمال الألزاس. كان جنديًا في عداد مجموعة صغيرة تتألف من تاجر باريسي كبير يعمل بالألبسة النسائية، ومن موظف في الهاتف من البروفينس ومعلم رياضيات. ومن المفترض أن تُجري المجموعة قياسات متعلقة بالأرصاد الجوية. وهكذا كان على سارتر الآن أن يطلق يومًا بعد يوم بالونات في الهواء لتحديد اتجاه الرياح. وكانت تنتقل بروتوكولات هذه القياسات في العادة إلى سلة مهملات رئيسه. وفيما عدا ذلك، لا شيء آخر يمكن أن يلحظ من الحرب، لأن الألمان لن يهاجموا في هذه الأشهر الأولى، وفرنسا بقيت من جانبها هادئة. كانت حربًا، أطلق عليها سريعًا اسم **الحرب المضحكة**. وكان سارتر قد حدس أن الأمر سيأخذ هذا المنحى. يذكر في رسالته الأولى إلى سيمون دو بوفوار، وكان قد كتبها بعد استدعائه إلى الجيش بوقت قصير وفيما هو في الطريق إلى الجبهة: **نمتُ قليلاً... ثم بدأت في الانتظار. في إحدى المحطات أدركت أنني سوف أنتظر على هذا النحو حتى نهاية الحرب.**

مجموعة الأربعة الصغيرة من المراقبين الجويين شعرت تقريبًا وكأنها في عطلة، فليس هناك الكثير لتقوم به، وهم يقيمون في مقرات خاصة، وفي بعض الأحيان في المنازل الخشبية الألزاسية الجميلة التي تزينها الورود. لكن تغييب الإرادة الحرة، فالمرء تحت إمرة القيادة، يُدفع إلى هنا وهناك، وبالطبع لا يحق له أن يبتعد من غير تصريح. فالمرء ليس حرًا، لكن لديه قدر كبير من الوقت الحر. يا له من وضع عبثي إذا ما قورن بالحياة السابقة. يستعيد سارتر ذكرياته: **كنتُ هناك إذًا بزي عسكري لم يكن يلائمني، بين أشخاص آخرين يرتدون الزيّ نفسه. كان بيننا رابط لم يكن عائليًا ولا رابط صداقة، لكنه كان على قدر كبير جدًا من الأهمية. وكان لنا أدوار وزعت علينا من الخارج. أطلقتُ البالونات في الجو، ورحتُ أراقبها بالمنظار. تعلمت هذا في أثناء الخدمة العسكرية، وظننت أنني لن أستخدمه قط. وكنت هناك، كي أمارس هذه المهنة بين أناس آخرين لا أعرفهم، مارسوا هذه المهنة مثلي، وساعدوني في ذلك وساعدتهم، وتحققنا من بالوناتي وهي تختفي بين الغيوم. وعلى بعد بضعة كيلومترات من الجيش الألماني الذي كان يوجد فيه أناس مثلنا، ينشغلون أيضًا بالأمر نفسه وكان هناك أناس آخرون يحضرون لهجوم. كانت هذه حقيقة تاريخية مطلقة**[11].

في هذا الوضع قرر سارتر أن يُسجل يومياته. رجا سيمون دو بوفوار أن ترسل إليه من باريس طردًا كاملاً من الدفاتر الجميلة المطلية بالأسود والمثبتة بإحكام، والتي لم يكن الحصول عليها ممكنًا في منطقة الألزاس. في تلك الأسابيع الخاوية، عندما لم يكن يُطلق البالونات، كان يكرس نفسه لكتابة مذكراته، وقد فقدت بعض دفاتر هذه المذكرات. ما كان قد دوّنه على الورق في الأشهر التسعة ما بين أيلول/ سبتمبر 1939 وأيار/ مايو 1940 يقرب من نحو 1500

صفحة مطبوعة. صباح اليوم - دوّن في 18 كانون الأول/ ديسمبر 1939 - **عندما كتبتُ في هذا الدفتر، أنني أردت أن أحاول التقاط أسلوب حركاتي، بدوتُ مثل مهووس أطبق التحليل على نفسي... وهنا تركت ورائي أكثر من خمسة عشر عامًا، من غير أن أراقب نفسي في الحياة. لم أُولِ نفسي أي اهتمام على الإطلاق. كانت تثير فضولي الأفكار والعالم وقلوب الآخرين**[12]. ليس قلبه إذًا. اكتشف من قبل **الوجود**، لكنه لم يكتشف وجوده الخاص، بل اكتشف فيه فقط ما هو معطى مع وجود الإنسان بالعموم. الوقائعية بحدّ ذاتها. لكن هذا يثير عجبه الآن، وهو مستعد لإجراء مراجعة. **كرهت المذكرات، واعتقدت أن الإنسان لم يخلق كي يتأمل نفسه... يبدو لي حصرًا أن المرء في ظل ظروف خاصة وعندما يكون واعيًا لتغيير حياته، مثل الأفعى التي تغير جلدها تستطيع أن تنظر إلى هذا الجلد الميت، هذه الصورة الخشنة للأفعى التي يتركها المرء خلفه لكي يستخلص النتائج**. إنه يشعر بأنه في حالة استثنائية، دفعته إلى هذا النوع من اللقاء بالذات وتقصي الذات. ومع ذلك فإنها يجب أن تبقى حالة استثنائية. **بعد الحرب سوف أتوقف عن كتابة هذه المذكرات، أو إذا تابعت كتابتها فلن أتحدث فيها عن نفسي. لا أريد أن أكون مسكونًا بنفسي حتى آخر أيام حياتي**[13].

لكنه يسمح أحيانًا بمثل هذا الابتلاء. فهو يحلل نمط حياته بتكثيف قوي، كما لم يفعل قط من قبل. يبدأ بالكتابة مبكرًا ويستمر حتى وقت متأخر، وكان يتخلف في بعض الأحيان عن الاستحمام. يتجمد من القذارة، وتنبعث منه رائحة كريهة، ويسعى إلى لقاء نفسه.

ما هو شعوره - يسأل نفسه - تجاه الملكية، ولماذا لا يقيم لها ولا للمال وزنًا قط؟ يطيب له أن يحمل المال معه، حزمة كاملة من الأوراق النقدية. **عليّ أن أنفق النقود. ليس لأشتري شيئًا ما، بل لكي أدع**

هذه الطاقة المالية تنفجر، وأزيحها عن عنقي وأقذف بها بعيدًا عني، مثل قنبلة يدوية[14]. الآخرون يفسرون فعله كرمًا، وهذا ليس صحيحًا كليًا، لأن هذا لا يكلفه أي تجاوز: فهو لا يستطيع ببساطة أن يدخر شيئًا أو يحتفظ به. لديه رعب من أن يتجمد شيء ويغدو ثابتًا. يجب تحريكه، وأن يكون بيد الناس، يجب أن يمر عبره ويتدفق. وبترجمة ذلك إلى مصطلحه الفلسفي، يعني ذلك: الملكية هي ما **لذاته** المجمد في ما هو في **ذاته**. إنها الحيوي، أي الحرية التي تتجمد هنا.

لكن قبل أن يصبح شيء ما ملكيةً، يجب أن يكون هناك تملك. وهذا الأخير يلقى مرة أخرى الاستحسان. إذ في التملك يحاول ما هو لذاته، أي الحرية، أن يمتد إلى عالم الأشياء وأن يخترقه بنفسه؛ لكن هنا لا يبقى شيء. ذلك أن هناك خطر أن يؤثر ما أصبح بهذه الطريقة ملكيةً، بشكل راجع، في المالك: يريد أن يمتلك شيئًا ما، ويغدو هو نفسه الآن ملكيةً. وعندها يسود عالم الأشياء على ما هو حي. بسبب هذه السلطة الخاصة للملكية، يتجنب سارتر الملكية، ولهذا السبب لا يترك النقود تعمل، بل يتركها تنفجر، يبعثرها بملء يديه بين الناس لكي يحافظ على حريته. **لا أريد أن أمتلك، بسبب الكبرياء الميتافيزيقي أولًا. وأكتفي بنفسي في الانعزال المدمر لذاته... لا أشعر بالارتياح إلا في الحرية، ناجيًا من الأشياء، ومن نفسي: لا أشعر بالارتياح إلا في العدم، أنا عدمٌ منتشٍ بالكبرياء ومتبصر**[15].

الحرية خلاقة، من خلالها يأتي شيء ما إلى العالم. هذا هو جانبها البنّاء الذي يحاول سارتر مرارًا إظهاره. لكن في السياق المقتبس تلعب الدور الرئيس النوعية **النافية** للحرية. الحرية تَرفض وتنفي ما يشكل خطرًا عليها.

الملكية تُنفى، وليس التملك، كما قيل من قبل. **بالنسبة إلي، للمعرفة إحساس سحري بالتملك**[16]. إلا أن مثل هذا التملك لا يسعى تمامًا إلى

الملكية. هذا لا يمكن قوله صراحة على كل أنواع المعرفة؛ فسارتر نفسه يفضل أيضًا المعرفة الإستيطيقية، **الجملة الإستيطيقية**. في الفن تمامًا يمكن أن يظهر العالم، من غير أن يُستحوذ عليه، ومن ثمّ يتجمد.

الحب والملكية. بالتأكيد، في الحب توجد أيضًا هذه الرغبة في امتلاك الآخر. سارتر لا يمضي في اتهامات ذاتية تنطوي على ندم، لكنه يتمسك بإيجاز بأن **المرء لا يمكنه أن يحوز الرغبتين في الوقت نفسه**[17]، أي أن يحب ويمتلك. لمَ لا؟ لأن المرء يحب الإرادة الحرة أو الأصل الحر للحب عند الآخر. وإذا ما أكره الآخر من خلال أي شيء لا يصدر عنه، لا يكون الحب عندئذ منطلقًا من أصل حرٍّ. **لا شيء بالنسبة إلى المحب أغلى مما يروق لي أن أسميه استقلالية المحبوب في الحب**[18]. بيد انه لا يمكن الركون إلى استقلالية الآخر. فهي لا تعطي للشخص أي أمان، وهكذا لا يبقى إلا فرض متناقض، يتمثل في محبة الآخر والبحث عن آمان هش في **حضن**[19] حريته. ليس هناك سوى هذا الأساس المتحول والمتأرجح للإرادة الحرة التي يجب أن تجدّد في كل لحظة.

وفي الجمال، يقول سارتر **أنا لا أتوق إلا إلى الجمال، وما عدا ذلك خواء، عدم**[20]. هذا التوق لم يجلبه نحو الأدب فحسب، بل جعله يبحث أيضًا عن حظوظه عند النساء. إلّا أنه يعرب عن شكّه في أن هنا يوجد بالنسبة إليه شيء للتعويض: **لا أعرف ما إذا كنت أبحث لمدة من الزمن عن مجتمع النساء لكي أحرر نفسي من وطأة قباحتي**[21].

هكذا، راجع بضعة أشياء لفتته في نفسه وأنهكته أيضًا. بيد أن التحدي الأكبر لمعرفة الذات يكمن، بالنسبة إليه، في مفهومين يستعيرهما - كما يشير صراحة - من هايدغر، ألا وهما: **التاريخية والأصالة**.

أما التاريخية، فهي ليست بعد التاريخ المفسَّر ماركسيًا، كما هو الحال عند سارتر المتأخر. التاريخية - بمفهوم هايدغر - تشير على

الأرجح إلى الظرف الذي يجد فيه المرء دائمًا نفسه في وضع يخترقه ويجعل سلوكه الخاص - بقصد أو من دونه - استجابة سلوكية. في الكينونة هو - بحسب هايدغر - مصطلح يحيل على صلة بوضع لا مفر منه. وعنده بالذات (هايدغر) يؤدي تحليل في الكينونة إلى وصلات غريبة في المصطلحات. ذلك أنه يجب تجنب أي قول مفهومي يتراجع فيه الفصل الملحوظ بين الذات والموضوع، بين الأنا والعالم. على هذا النحو يقوم بإنشاء كلمات طويلة معقدة تفصل بينها واصلات يفترض بها أن تصف التراكيب في سياقها الذي لا يقبل التفكيك، مثل **الكينونة-في-العالم**، **والكينونة-مع-الآخرين**، **وكينونة-الاستباق**، أو حتى: **سبق الكينونة لنفسها حقًا في (عالم) بوصفها كينونة مع (كائن يلتقي بها داخل العالم)**. مثل هذا العلم الاصطلاحي المحدد بالسخرية اللاإرادية يحاول أن يكون بمستوى الظرف الذي يجد فيه المرء نفسه دائمًا في وضع تاريخي يتشاركه مع آخرين، ومع تجاربهم وهمومهم، وذلك بطريقة يخطئ فيها الفرد في فهم نفسه، ما لم يفهمها انطلاقًا من هذا الوضع الجمعي. ولهذا لا بد من أن تخفق كل محاولة لفهم الذات بصورة منعزلة. بهذا المعنى يفكر سارتر بشأن تاريخيته أيضًا بصيغة الوصلة هذه. فهو يسمي بنظرة استعادية السنوات بين الحربين **كينونة-نحو-الحرب** التي لم يفهمها تمامًا، لأنه لم يستطع أن يفكر أو يخبر في الماضي أن الحرب في الأفق، على الرغم من أنه كان جزءًا من وضعها. وقد وصفه بالموقف غير الأصيل في رسالته إلى سيمون دو بوفوار في 26 تشرين الأول/ أوكتوبر 1939. **لقد حجبتُها** (الحرب) **ولم أرَ أن حقبتنا** (1918-1939) **لا تأخذ معناها (في أصغر تفاصيلها إجمالًا) إلا من كينونة-نحو-الحرب. هكذا كنت أمتلك كما يبدو ضد إرادتي ومن غير أن أعرف، طوال عشرين عامًا في أعماق طبيعتي كينونة-نحو-الحرب غير أصيلة** [22].

هنـا يربـط سـارتر إذًا موضـوع **التاريخيـة** بـ **الأصالـة**. عندمـا تكـون أصيـلاً، تجـد نفسـك بمعنـى الكلمـة الكامـل في مسـتوى الوضـع. هـذه ليسـت مجـرد مشـكلة نقـص في المعرفـة، بـل مشـكلة في القصديـة. فعلـى المـرء أن ينفتـح أولاً علـى الوضـع الخـاص عمومًـا، يجـب عليـه أن **يتعالى** بنفسـه باتجـاه الوضـع. في هـذا الأمـر كان هنـاك تقصير، يطـرح ذلـك فيمـا يشـبه النقـد الذاتـي. لقـد اكتفـى **بصبر**[23] حمـاه مـن الواقـع السياسـي-الاجتماعي، وأتـاح لـه أن يثقـف فرديتـه.

ومـا هـو الآن **وضعـه**؟ في تلـك الأثنـاء كانـت الحـرب قـد اندلعـت، لكنهـا بكيفيـة مـا لـم تكـن هنـا بعـد. صحيـح أن سـارتر يشـعر بأنـه انتـزع مـن حياتـه التـي يعيشـها حتـى الآن، ورُمـي بـين **الجبنـاء والأوغـاد**، وبخـلاف ذلـك مـا كان ليكـون هنـاك مـا يربطـه بهـم؛ ألبسـوه الـزي العسـكري، وسمّروه في مواقـع محـددة، وعليـه أن يُطير بالونـات الطقـس، وفيمـا عـدا ذلـك يبقـى هـو نفسـه مهمـلاً. هـذا هـو وضعـه الآن. **أنـا في وسـط عالَـم عسـكري** - يكتـب في 13 أيلـول/ سـبتمبر 1939 إلى سـيمون دو بوفـوار - **لكنـني استشـعر عـالم الحـرب فقـط**[24].

ما الذي يعنيه الآن في هذا الوضع تبني موقف **الأصالة**؟

فعْلُ كتابـة المذكـرات جـزء مـن الجـواب. الأصالـة تعنـي في الحقيقـة ألّا ينكـر ذاتـه. لكـن مـا هـي ذاتـه؟ إنـه لا يعرفهـا علـى وجـه الدقـة. المؤكـد لا يتعـدى أن الرغبـة في الكتابـة جـزء منهـا. يكتـب في مذكراتـه: **أنـا مقيّـد برغبتـي في الكتابـة. وحتـى في الحـرب أَخِـرّ جالسًـا علـى قدمـي مـرة أخـرى، لأن علـيّ أن أكتـب مـن فـوري مـا أشـعر بـه وأراه** [25]. لكـن مـن أجـل الصدقيّـة لا يكفـي ذلـك بعـد. إذ يجـب علـى المـرء أن يختبر أيضًـا مـا يفعلـه بأحاسيسـه.

حقًـا، أنـا لسـت أصيـلاً. فأنـا أعـرف بـكل مـا أشـعر بـه، حتـى قبـل أن أشـعر بأنـني أشـعر بـه. ثـم بعـد ذلـك لا أشـعر بـه إلا قليـلاً،

منشغلاً تمامًا بتحديده والتفكير به... ثم بعدئذ أصفه في كلمات، أضغط قليلاً هنا وأبالغ بعض الشيء هناك، ثم يتركب فعليًا إحساس نموذجي يستقر في كتاب مجلد[26]. لا يتم بلوغ الصدقيّة إذًا إلا بالإقرار بأن التأمل يقوّضها، **هذا التفتيت التأملي المستمر، وهذا الاندفاع الشهواني للاستفادة من نفسي، وهذه النظرة**[27].

مثل هذا التفتيت يرتبط بالضرورة بالحرية، أي بما **لذاته**؛ ولأن هذا القلق الفكري يمكن أن يكون مجهدًا أيضًا، يتوق المرء أحيانًا إلى الانتقال إلى راحة في **ذاته** المحددة التي لا تعني سوى إنكار الحرية التي يتمتع بها. هذا بالضبط، بالنسبة إلى سارتر، أساس سوء النية: يفعل المرء تجاه نفسه وتجاه الآخرين، كما لو أنه لا يستطيع أن يفعل غير ذلك، كما لو أن كل شيء حتمي. **تتنحى الحرية، تجعل من ذاتها شيئًا، لكنها تدرك بنفسها هذا التنحي**[28]. وهذا يحصل خصوصًا عندما يتم تحمل المسؤولية عن فعل ما. عندئذ، يعالج المرء فعله بوصفه حدثًا ضروريًا لا مفرّ منه. يصبح المرء إذًا سيء النية، عندما يخفي حريته عن نفسه وعن الآخرين، ويدع فعله يظهر بوصفه حدثًا لا يكون مسؤولاً عنه.

في مذكراته يُحضّر سارتر هذه السلسلة من الأفكار المركزية التي ستتطور بإحكام بعد ذلك في كتاب "**الكينونة والعدم**"، خصوصًا في الفصل الذي يتحدث عن سوء النية. وفيه يُظهر أن سوء النية هذا نوع من تشيئ الذات ويرتبط بتجربة الزمن الداخلي. أنا أتصرف تحديدًا في سوء النية مع نفسي وكأنها حدث موضوعي سببي في الزمن وأحجب حقيقة أنه في الفعل، بخلاف الحدث، تقحم نفسها المبادرة الخاصة بين المبكر والمتأخر. ما يأتي بعد ذلك لا يكون بعد ذلك ببساطة نتيجة سببية مستمرة لما أتى بصورة أبكر، بل هو محدد أيضًا بهذه المبادرة المتقطعة. وهذا بالضبط ما لا يريد سوء

النية إدراكه. يريد المرء أن يكون، في الحالة غير الملائمة على وجه الخصوص، مثل حجر يسقط.

ينطبق هذا على الفرد في تاريخه الخاص، إلا أنه ينطبق أيضًا على الحدث الجمعي. قسم ضخم من السببيات التاريخية لا يختلف حقيقةً عن محصلة تقاطع حشد من مبادرات فردية كثيرة. بهذا المعنى يتساءل سارتر في مذكراته عن مساهمته التي يمكن أن تكون قد أوصلت إلى الحرب، ويشير إلى لامبالاته السياسية في فترة ما قبل الحرب. **ليس للمرء أبدًا أي عذر قط**، يكتب سارتر، لكن الوعي يحاول باستمرار أن يقنع نفسه بأي **وقائع**. أيضًا التطور اللاحق للحرب التي بدأت الآن سوف يشارك في تقريره. **بالتأكيد، إنه الواقع الذي أدى إلى أن أُرمى في أتون الحرب لكن ما الذي سوف تصيره الحرب بالنسبة إلي، أي وجه سوف تُظهره لي، وما الذي سأكونه في الحرب ومن أجل الحرب، سوف أكون كل هذا بإرادتي، وأتحمل المسؤولية عن ذلك**[29].

كتب سارتر هذا في حرب، لم يكن محسوسًا بها بعد. لهذا يمعن التفكير بطريقة فينومينولوجية في مذكراته أيضًا حول كيف يكون الغائب شكلاً من أشكال الحضور. يحتمل في تلك الأثناء شركاؤه الثلاثة عندما ينكب سارتر، من غير استحمام ورائحة قوية تنبعث منه، باكرًا وحتى وقت متأخر فوق مذكراته غارقًا كليًا في ذاته، مثل الحرب ذاتها أيضًا غائبة وحاضرة.

في هذه العزلة الغريبة وعلى مرأى من الجميع، فهو يبقى دائمًا مرئيًا ويمكن الحديث معه، يريد سارتر - كما يوضح في مذكراته - أن **يغير** حياته. **فهمتُ أن الحرية... تشترط تجذرًا عميقًا في العالم... لكن قول ذلك أسهل من القيام به، عندما يكون المرء في الرابعة والثلاثين من العمر، وعندما يكون مقطوعًا عن كل شيء ونبتة معلقة في الهواء. كل ما أستطيع فعله الآن هو أن أنتقد في الفراغ هذه الحرية**

التي حصلت عليها بإصرار، وأن أتشبث بمبدأ أن المرء يجب أن يجذِّر نفسه... يجب أن يكون المرء من طين، وأنا من ريح[30].

كتب سارتر هذا في آذار/ مارس 1940. في حزيران يهاجم الجيش الألماني. تقع التشكيلات العسكرية في شمال الألزاس في الأسر من غير أن تكون قد انخرطت في أعمال حربية فعلية. يقضي سارتر الأشهر التالية في ما يدعى ثكنة الفنانين في معسكر لأسرى الحرب بالقرب من مدينة ترير، على مرتفع ينظر منه المرء نحو الأسفل إلى الناس الذين يمارسون حريتهم في أسفل الوادي.

يستمر ذلك **التحول** الذي كان قد بدأ في أشهر **الحرب المضحكة**. والآن يعيش مع رفاقه في ثكنة مكتظة. وبنظرة استرجاعية يسمي حياة الأسر **اشتراكية حزينة**، لكنها - يضيف - كانت حياة جماعية، مجموعة. لا نقود، طعام مخصص، لا تجوال خارج السجن، ومع ذلك: **يمكننا أن نفترض أن الحياة التي لن تكون حياة السجين، وتبقى في الوقت نفسه جماعية، يمكن أن تكون سعيدة**[31]. لا شك في أن سارتر كان قد **تشكل من جديد**[32]، كما اعترف هو نفسه.

في أذار/ مارس 1941 نجح في الهروب. عاد إلى باريس التي احتلها الألمان، وعجب من الناس في المقهى الذين يأخذون **مسافات** كبيرة من بعضهم بعضًا. **بدا لي هذا أشبه بفضاء مفقود**[33].

بصعوبة تتعرف سيمون دو بوفوار مرة أخرى على سارتر(ها). تصف حديثهما في المساء الأول الذي جمعهما على النحو التالي: **ما أخرجني عن طوري، كان جمود نزعته الأخلاقية. هل أمارس تجارة سوداء؟ كنت أشتري بين الآونة والأخرى قليلاً من الشاي. وكان يقول إن هذا كثير جداً بالفعل. تمنيت ألا يسمح لي بتوقيع بيان أني لست ماسونية ولا يهودية. كان سارتر في كل الأوقات يعبر عن أفكاره،**

وموافقته واستنكاره، سواء في مناقشاته أو في سلوكه؛ لكنه لم يضع قط مبادئ شاملة... في ذاك المساء الأول باغتني أيضًا بانفتاح آخر. عندما عاد إلى باريس، لم تكن عودته للتمتع بحلاوة الحرية، بل لكي يفعل. كيف؟ سألته بذهول ـ كنا منعزلين جداً وبلا حول أو قوة! لهذا السبب تمامًا ـ قال مجيبًا ـ يجب كسر العزلة، والاتحاد وتنظيم المقاومة[34].

لقد قرر سارتر التوقف عن أن يكون مجرد ريح.

الفصل السادس عشر

إرنست يونغر. الفرد بصفته قائدَ مجموعة اقتحام وسائرًا في الغابة

في الوقت الذي كان فيه جان بول سارتر جنديًا بسيطًا يطلق بالونات الطقس في الألزاس، كان في المقلب الآخر من الجبهة بالقرب من بادن بادن إرنست يونغر Ernst Jünger النقيب في فرقة عسكرية عاملة.

تلقى أمر التعبئة العامة في كيرشهورست القريبة من مدينة هانوفر في 26 آب/ أوغسطس 1939، عندما **كان يدرس في تاريخ هيرودوت**[1]، وكان قد فرغ لتوه أيضًا من تصحيح رواية **(على منحدرات الرخام)** ومراجعتها قبل أن يتحرك مع وحدته نحو "جدار الغرب" في الراين الأعلى. **على المرء أن يتكيف مع الزي العسكري**[2]، يدوّن في يومياته الضابط الحائز على أوسمة عدة، والذي جرح ثلاث عشرة مرة في الحرب العالمية الأولى.

الرواية التي كان قد انتهى منها للتو تُعبّر في اغتراب مكافئ عن المسافة التي اتسعت الآن، وعلى نحو مفاجئ، بين يونغر والحكم النازي، وتُظهرها لأولئك الذين كانوا لا يزالون يعرفون مؤلِّف مذكرات الحرب **(في عاصفة الفولاذ)**، وتفسيرات العصر **(التعبئة الكليّة)** و**(العامل)** رفيق طريق الاشتراكيين القوميين (النازيين)، والذي كان ذات يوم كذلك في الواقع. لكنه حاليًا لم يعد كذلك، وهو ما كان قد أَعلن عنه بالفعل، عندما رفض في عام 1933 اقتراح انتخابه في برلمان الرايخ عضوًا عن حزب العمال الاشتراكي القومي الألماني، وعندما رفض

تعيينه في الأكاديمية الألمانية للشعر التي "نظفت"، وحَظرت الصحيفة النازية الاسبوعية "المراقب الشعبي" (Der Volkische Beobachter) طباعة نصوصه ونشرها. وردّت الصحافة الموالية للنازية بالصمت على روايته (**على منحدرات الرخام**) المنشورة في نهاية 1939. في الحزب كانت هناك قوى أرادت أن تحظر نشر الكتاب. والأرجح أن هتلر بالذات هو الذي حال دون ذلك، لأنه كان لا يزال معجبًا بأبطال الحرب العالمية الأولى وبمؤلف (**في عاصفة الفولاذ**).

عندما أتمّ يونغر النسخة النهائية من رواية (**على منحدرات الرخام**)، دوَّن في يومياته قول أخيه له: **سوف يمنعونك من نشر هذا الكتاب في الأيام الأربعة عشر الأولى أو لن يمنعوك قط**[3]. كان إذًا على وعي بالمخاطرة التي يقدم عليها، ذلك أن التلميحات واضحة للغاية في الرواية لعالم معسكر الاعتقال عند وصف أكواخ التعذيب في كوبلّزبليك الذي أمر بتشييدها رئيس الدائرة الحراجية، الشخصية الطاغية في الرواية: **إنها الأقبية التي تنهض فوقها قصور الطغيان الصلفة، وفوقها يرى المرء اختلاط الروائح الذكية لاحتفالاتها: كهوف نتنة فظيعة، في داخلها تستمتع حثالة مرفوضة إلى الأبد بانتهاك كرامة الإنسان وحريته**[4].

كان إرنست يونغر قد ابتعد إذًا بوضوح، عندما استدعي في عام 1939 للمرة الثانية إلى الحرب، عن الآراء التي كان قد طوَّرها في نحو عام 1932، عشية تسلم النازيين السلطة، في كتابه الأساسي (**العامل**)، وفيه كتب عن تدمير العالم للعدالة البرجوازية: **يُعَدُّ الإسهام في هذا العمل التفجيري من متع عصرنا العليا والفظيعة**[5]. في هذا الكتاب أخذ أيضًا في الحسبان الأحلام الرومنطيقية لنزعة فردية مبالغ فيها كثيرًا، كان قد عرف نوعًا ما أن يثمنها في مناسبة أخرى أيضًا: **أحاسيس القلب وأنظمة العقل متناقضة، في حين لا**

يكون الشيء متناقضًا - ومثل هذا الشيء هو مدفع رشاش[6].

دوّن في 27 أيار/ مايو 1940 في مذكراته، بعد أن تتبّع عند بلدة سيدان آثار الدمار بعد هجوم الجيش: **الكل هو ردهة رهيبة للموت، هزّني عبورها بعنف. غرقت في مرحلة سابقة من تطوري العقلي مرات عديدة في رؤى عالم فانٍ خالٍ من البشر، ولا أريد أن أنكر أن هذه الأحلام السوداوية كانت تبعث في المتعة والغبطة**[7].

يلتفت إرنست يونغر في 1940 إلى الخلف، إلى العشرينيات ومطلع الثلاثينيات، إلى شخص كان في مقدوره أن يتصور نفسه مستمتعًا بالكيفية التي يشق فيها بمدفع رشاش وحيد طريقًا من الموت والدمار. لم يعد للفرد أي أهمية. هل الأمر كذلك فعلاً؟ العكس هو بطريقة منحرفة وغريبة واقع الحال أيضًا. يستطيع الفرد أن يقض مضجع تجمع من البشر، ويقلق حشدًا بأكمله. عليه فقط أن يجلس خلف مدفع رشاش، وعندها ينتهي تفوق العدد الأكبر. وهذا يزيل، بالنسبة إلى قائد مجموعة اقتحام نخبوي، السحر المطلق عن المجتمع الجماهيري. في المقال المعنون "**حول الألم**" المنشور عام 1934، يصف واحدًا من هذه المشاهد الأصلية للفرد المفوض خلف مدفع رشاش: في آذار/ مارس 1921 **عايشت اصطدام مدفع رشاش بثلاثة رؤوس مع مسيرة احتجاجية تضم نحو 5000 مشارك، اختفت من سطح الصورة بعد دقيقة واحدة من أمر إطلاق النار، حتى من غير أن يكون هناك جريح واحد. كان للمشهد وقع السحر؛ لقد أظهر ذلك الإحساس بالانشراح الذي يشعر به المرء عند اكتشاف شيطان وضيع**[8].

يُنْزع السحر عن الجمهور ويُحَوّل إلى **شيطان وضيع**. غير أن هذا لا ينطبق على جمهور من أفراد مشتتين ومهرولين فحسب، إنه لا ينطبق على جمهور متشكل ومنظم للغاية، يسير في مجموعات، ولهذا

فهو قوي، أي لا ينطبق على **بللورات (كريستال) الكتلة البشرية** (كانيتي). أما بالنسبة إلى الجمهور غير المتشكل، والعاجز لهذا السبب فيجد يونغر له صورة أخرى مختصرة: **هنا يغدو الأفراد أشبه بالرمال التي تتجمع في كومة وتتبعثر أيضًا مثل الرمال**[9].

يونغر العسكري المأخوذ بالتقانة في العشرينيات ومطلع الثلاثينيات يستغرق في صور مستقبلية مضخمة للمجتمع المتشكل من الكتل أو الحشود. المجتمع بوصفه آلة، تتداخل فيها جميع الأجزاء معًا ـ والأفراد ليسوا غير ذلك ـ وتتناسق وظيفيًا. رؤية تشبه الرؤية التي قدمها شارلي شابلن في فيلم "**الأزمنة الحديثة**" ، لكن من غير هزل، ومن غير نقد أيضًا. بعاطفة باردة توصف هنا عملية انهيار الفرد في الحقبة البرجوازية الليبرالية في مجتمع العمل التقني الشامل. ليس للفرد فيه أي فرصة.

مع ذلك، فإن هذه الصورة التي تعكس حكمًا كليًا مغلقًا وكتيمًا تفترض منظورًا خارجيًا نخبويًا، يمكن انطلاقًا منه إغفال الكل. الفرد الذي يأخذ بعين النظر هذا الكل، لا ينتمي بمعنى ما إليه، وإلا لما كان بمقدوره أن يصفه بهذه الدقة. إنه متضمن في هذا المجتمع وفي الوقت ذاته خارجه.

جعل يونغر من هذا الوجود داخل المجتمع وخارجه في آن موضوعًا. ولا بد أنه كان كذلك أيضًا، إذ لم يكن خافيًا عليه، أنه برؤيته لمجتمع العمل الشامل إنما يحاكم هواجسه الفنية الخاصة. فالفن يريد في الحقيقة أن يكون شيئًا آخر غير مجرد "عمل" مفيد. في الفن شيء ما يمنعه من أن يصبح ذا وظيفة أو أداةً. وهو لا يريد أن يكون وسيلة، بل غاية ذاته. ولا يريد أن تسبغ عليه المشروعية من المقاييس الطبيعية لمجتمع العمل. على الرغم من ذلك، يبقى يونغر

على عناده وإصراره بأن الفن أيضًا، هذا الشكل من التعبير الأرقى للفردنة، سوف تمتصه دوامة مجتمع العمل الذي يقلص الفوارق. لكن كبرياء يونغر غير المألوف يرغب في أن يمتلك على الأقل وعيًا موضوعيًا بما يحلّ به، يسميه **الوعي الثاني**. وهذا الأخير يتبدى في **القدرة المتنامية على رؤية ذاته بوصفه موضوعًا بدقة أكبر فأكبر**، ويُستكمل بالسعي إلى **منح العملية الحية مزيّة المستحضر**[10]. مجتمع العمل الموصوف في مقالة "العامل" له خاصية **مستحضر** يعاينه يونغر ببرودة.

عالمٌ يُستلهم بنظرة من مكان ما. من أين على وجه الدقة؟ **يطرح نفسه سؤال ما إذا كان لهذا الوعي الثاني الذي نراه بلا جهد في العمل مركز معطى، يمكن انطلاقًا منه، وبمعنى عميق، تسويغ تحجر الحياة المتزايد**[11].

هذا المركز هو، بالنسبة إلى إرنست يونغر، رغبة المغامرة التي دفعت ذات يوم الطالب إلى الالتحاق بالفرقة الأجنبية لكي يبلغ عمق أفريقيا، البلاد التي يحلم بها، والتي جعلته في الحرب العالمية الأولى قائد مجموعة اقتحام، يقتحم مع قلة قليلة مناطق خطرة، لا يدعمه أي حشد، ملتحمًا بالعدو وحاضرًا ذهنيًا. منذ ذلك الحين أنتج يونغر فكرًا من منظور مزدوج، نزولًا من مركز القادة للمراقبة وخروجًا من الخنادق، عن بعد وفي الاشتباك بالأيدي. يدعى ذلك ملاحظة تشاركية.

ما يخص المشاركة: في العشرينيات كان يونغر يحافظ على روابط، بدايةً مع فرق المتطوعين، ثم مع خلايا ثورية وطنية ومؤامرات؛ توجد بقايا منها في رواية (**العامل**)، حيث الكلام فيه عن **تقنية الانقلاب السياسي التي لم تعد ترمي الجماهير في الشارع، بل تسعى إلى تعزيز نقاط القلب والعقل في المدن الحكومية بقوة اقتحام حازمة**[12].

غير أن قائد قوة الاقتحام السابق، كما يظهر في هذه الفقرات، هو أديب أيضًا، ورجل شديد التأنق ، ومتخصص جمالي في الحياة البوهيمية المتوحشة لبرلين في عشرينيات القرن الماضي. يلعب يونغر هذا الدور المزدوج حتى الحرب العالمية الثانية، حيث قدم نفسه في باريس ضابطًا في سلطة الاحتلال الألمانية، ومتسكعًا في الوقت نفسه، ومراقبًا مشاركا في المشهد الثقافي الفرنسي، وحافظ فضلاً عن ذلك على صلة بالمؤامرة ضد هتلر.

بعد عام 1945، حين طبقت على إرنست يونغر بدايةً عقوبة حظر النشر، أتاح تداول نسخ مطبوعة من (**رسائل إلى الأصدقاء**). وفيها يميز مثل إنجيلي تقريبًا، مراحل إنجازه؛ **إذ تشبه العلاقةُ بين كتابات مثل (التعبئة الكليّة) أو (العامل) وكتابات أخرى مثل (حدائق وشوارع) العلاقةَ بين العهد القديم والجديد**[13].

كان وصف الجماعة الكلية، الصندوق الفولاذي لمجتمع العمال المتحرك هو كما يبدو **العهد القديم**. (**درب الغابة**) الصادر عام 1951 هو في المقابل **العهد الجديد**. هنا يحتل المركز شخص الفرد الذي يقف قبالة العالم كله، ولا يسمح لمساوئه أن تجد طريقًا إلى داخله؛ فهو لا يزال نوعًا من قائد قوة اقتحام، لكنه الآن يجازف في اقتحام داخل نفسه التي يريد أن يستولي عليها. وهذا ليس محض ادعاء ذاتي، بل لكي يحصل من خلال علاقة عميقة بذاته على علاقة بقوى الدازاين التي تصل إلى الكوني أو حتى إلى المتعالي. في مشروع حياته في (**درب الغابة**) لا يزال في الحقيقة عالم الجماعة الكلية، كما هو موصوف في (**العامل**)، حاضرًا، لكن الآن بوصفه المعسكر المقابل. ويغدو الفرد قوة مقابلة، ما دام يحافظ على نواة حماسته المفسرة دينيًا في نهاية المطاف. تنطبق على إرنست يونغر في فترة ما بعد الحرب مسلمتان إذًا: أن تكون وجوديًا، وتفكر في المتعالي.

انتقل يونغر بعد عام 1949 من كيرشهورست إلى رافنزبورغ، وبعدئذ إلى فيلفلينغن في شفابيا العليا، وهذا يرجع أيضًا إلى أنهم سمحوا له بالنشر ثانيةً في المنطقة الفرنسية المحتلة، بخلاف الحال في المنطقة الإنكليزية. في فيلفلينغن سكن في المبنى القديم للمركز الحراجي في المنطقة الذي تركه له آل شتاوفنبرغ. في البدء، لم يكن يسافر كثيرًا، كما حاله فيما بعد. كان يبدأ يومه بحمّام بارد، وبعد ذلك يُجري أحاديث طويلة مع زوجته أثناء تناولهما طعام الإفطار، كان يكتب قبل الظهر، ويعمل بعد الظهر في الحديقة، ثم يكرس نفسه بعد ذلك لجمع الخنافس أو النباتات، وفي الأوقات بين ذلك نزهات ممتدة، أحاديث مسائية مع النبيذ، في المنزل أو في كثير من الأحيان في المطعم، ومطالعة حتى وقت متأخر من الليل، كان يسمي نفسه **قارئ المسافات الطويلة.**

كان يعيش إذًا حياةً هادئة في عالم قرية، لكنها لم تكن حياة عزلة، فقد كان هناك زوار كثيرون يأتون للحديث معه. أحدهم، وكان يدعى غولو مان Golo Mann، وصف انطباعاته عن فترة **(درب الغابة)** في رسالة بعث بها إلى جوزف برايتباخ Joseph Breitbach: **إنه فقير. فقيرٌ ليس بالمعنى الأرضي فحسب، مع أني أخشى أن يكون كذلك أيضًا: ولدى الأنبياء المتكبرين شيء ما يدعو إلى الرثاء، إذا ما كانت لديهم هموم مالية: فهم لن يستطيعوا فعل شيء - وفي حالته على سبيل المثال لن يستطيع الكتابة إلى الصحف. إلا انه فكريًا أيضًا صبي قادر على المعاناة إلى حدٍ بعيد، منفصم، يبحث في النبيذ عن تواصل مع أرواح أخرى، لكنه لا يعثر على ضالته. كان لطيفًا جدًا معنا، بعد 5 دقائق من الصرير البروسي، تجاذبت معه الحديث لعدة ساعات مع أكثر من سبع زجاجات من الخمر... لا يمكن للمرء أن يكون غير متكلف ومخلص أكثر منه شخصيًا: الأمر مختلف إلى حدٍ ما مع كتاباته. وإذا عدنا إلى (العامل)، فإنه متغطرس، ولم يقو عليه. هل**

ينبغي أن نلومه على ذلك، إذا كان من هو أعظم منه، وأعني توماس مان Thomas Mann **تحديدًا، لم يتمكن أيضًا قط من التراجع عن "أفكاره"؟ هكذا هو الحال مع حثالة الكتّاب. باختصار، أنا أحبه،... مع أني أعرف أنه كان ذات يوم مجرمًا كبيرًا، ولا يستطيع اليوم التخلص من شيطان كبريائه. في (درب الغابة) هناك أشياء جميلة جدًا، أم لا؟**[14]

إذًا، **(درب الغابة)** نوع من التعويض عن **(العامل)**. هكذا رآه، في كل حال، غولو مان.

في **(العامل)** وصف يونغر عالم ورش أعمال مغلق، تُشكّل فيه زيادة قدرة العمل التي هي غاية ذاتها المعنى الوحيد للحياة. يندمج المرء بواسطة العمل في **التركيب العضوي** للوحدة العضوية الكلية للمجتمع، وليس ثمة معنى خارج هذه الوحدة العضوية. هنا لا يعني الفرد لذاته شيئًا، فكل شيء هو من أجل الكل الذي اندمج فيه.

الانعطافة الآن تتمثل في **(درب الغابة)**. فالسائر في الغابة يخرج من **التركيب العضوي**، ويقف في مواجهة الكل الاجتماعي. بيد أن المسألة لا تتعلق الآن بإلقاء ما يسمى **الوعي الثاني** نظرة إلى الكل باحتراز فحسب، بل بمقاومته عمليًا أيضًا. **السائر في الغابة هو إذًا ذلك الشخص الذي يمتلك علاقة أصلية بالحرية تتبدى، من منظور زمني، في أنه يقاوم التلقائية ولا يريد أن يستخلص عواقبها الأخلاقية، أي القَدَرية** [15].

الغابة بوصفها مجازًا. فهي تعني أولًا الجانب من العالم الداخلي الفردي الذي يستعصي على السلطات الاجتماعية اجتيازه. وهي ثانيًا مخبأ تقوم الحرية انطلاقًا منه بهجماتها. وثالثًا تعني الموقع الداخلي الذي فيه يمكن معرفة ما يمكن أن يتخطى عدمية مجتمع العمل الشامل: الإلهي أيًا كانت هيئته أيضًا.

والسائر في الغابة يكون إذًا ذلك الشخص الذي يحافظ على كتامته، ويستخدم حريته، وينفتح على التعالي. يقود (**درب الغابة**) إلى إدراك أن **مملكة الإنسان هي أكبر إلى ما لا نهاية مما يتخيله. إنها مملكة لا يمكن لأحد أن يسرقها، وتلوح بشراها مع مرور الأزمنة دائمًا وأبدًا أيضًا، خصوصًا عندما يكون الألم قد حفر عميقًا**[16].

لكن ما هو الآن، في نحو عام 1950، نوع هذا الكلّ الاجتماعي الذي يقف سائر الغابة في مواجهته؟ طبعًا، لا تزال ذكرى هزيمة النظام النازي الشمولي وانهياره حاضرة بشدة، وتبدو بعض الفقرات، حين يكون الحديث عن الخطر المميت للتناقض والانحراف، وكأنها تشير إلى هذا الماضي، أو إلى حاضر المعسكر الشرقي الشمولي.

بيد أن الحاضر المباشر للجمهورية الاتحادية الفتيّة مع بناها الديمقراطية المتشكلة حديثًا لا يظهر للعيان، كما يبدو. بدلاً من ذلك يدور الحديث حول **التقويض العدمي للكينونة**[17] والذي لا يعزى إلى اللحظة التاريخية في كل حال، بل إلى الحقبة بأكملها منذ أواخر القرن التاسع عشر.

إنه التشخيص عينه الذي وضعه نيتشه لعصره: **الصحراء تنمو وتتسع.** التقليل من شأن القيم، واختزال الإنسان إلى وظيفته البيولوجية والاجتماعية والاقتصادية، أي ما يسمى منذ ذلك الحين "العدمية"، ولا يمكن أن يُدرك إلا على نحو غير كاف في تحليل نوعي للمجتمع أو في صورة (بورتريه) دقيقة لعالم حياة. إنه، عند نيتشه، تاريخ تفريغ، وتسرب وخسارة غير ملحوظة للمادة.

يتبع يونغر ذلك بوضوح. إنسان، **ولو لم يكن في الصحراء، فهو بالتأكيد في منطقة جدباء، مدينة صناعية مثلاً، يقتات على ذاته، ويتوسطه أيضًا مجرد بريق أو نسمة سلطة كينونة مهولة، مثل**

هذا الإنسان يبدأ بحدس أن شيئًا ما ينقصه. هذا هو الشرط المسبق لكي يمضي على طريق البحث[18].

من يضع نفسه على طريق البحث بهذا الشكل، هو سائر في الغابة. في **غابته الداخلية** ساوره الظن بشيء آخر مختلف تمامًا. لكن حتى عند إرنست يونغر الذي لانت قناته يتسلل أحيانًا مرة أخرى قائد مجموعة الاقتحام، وعندها يبدو السائر في الغابة فدائيًا مقاتلاً. وهو عندئذ لا يكون مهددًا من العدم الذي لا يمكن إدراكه فحسب، بل يعود ويمتلك خصمًا مناسبًا. **إنه يشعل الحرب الصغيرة على طول سكك الحديد وشوارع الإمدادات، ويهدد الجسور والكابلات والمستودعات ... ويحضّر لقلاقل واضطرابات مستمرة، ويثير الرعب ليلاً**[19].

صورة السائر في الغابة تتغير بين باحث عن الإله وفدائي، ومثله يبدو المجتمع أيضًا، شموليًا تارةً وتقليديًا خالصًا تارةً أخرى.

لكن مع كل ذلك، تصمد في (**درب الغابة**) فكرة تتغير كثيرًا: المسألة تتعلق **بتكثيف الكينونة**[20] التي تُعرف وتُخبر، عندما يقرر المرء أن **يخرج من الإحصاء** ويقبض على وجوده الخاص الذي لا لبس فيه. ومن ثمَّ يتقرر عندئذ إن كان **يثمن كينونته على هذا النحو** So-Sein **تثمينًا أعلى من كينونته هنا** Da-Sein[21].

وهذا يصف على نحو جيد تمامًا ما تدور حوله محاولة ان يكون المرء فردًا.

تأمل ختامي

هنـاك طـرق كثيرة لعيش تجربـة الفرديـة، والتفكير فيهـا بعمـق وصنـع شـيء مـا منهـا. في هـذا الكتـاب عـرض لبعـض الحـالات الـتي تدفـع إلى التأمـل.

شـق لوثـر وكيركيغـارد طريقًـا عـبر الأدغـال الاجتماعيـة، لكـي يجـدا نفسـيهما ويسـتطيعا مـن هنـاك اللقـاء مـع الله في تجربـة خاصـة وشـخصية. غير أنهمـا سـوف يريـان العكس: خاطبهمـا الله في فرديتهمـا أولًا واسـتدعاهما.

آخـرون، مثـل مونتانـي أو ديـدرو أيضًـا، يحتـاجـون إلى **الحُجيرة الخلفيـة**، أي إلى الانسـحـاب إلى وجودهمـا الفـردي، لكـي ينجـوا بنـوع مـن الحـوار مـع الـذات مـن التثبتـات الاجتماعيـة. وهـم لا يعـدُّون التفـرد بوابـة إلى التسـامي، بـل إلى الحركـة العقليـة الحـرة. مـن يـدع علـى هـذا النحـو أفـكاره ومشـاعره، لا يحتـاج إلى عداء المجتمـع ولا يشـعر بضغـط الحاجـة إلى التبشـير فيـه؛ لكنـه بالتأكيـد يلتفـت إلى المحافظـة علـى شـخصه والدفـاع عنـه ضـد إلزامـات تحـول اجتماعـي يقلص الفـوارق بـين النـاس. لقـد أكملـوا المنطـق العـامّ بمنطـق الخصوصيـة.

انعـدام الثقـة تجـاه المجتمـع والشـعور بأنـه يسـلب أفضـل مـا فينـا بالغـش والخـداع، يمكـن أن يطغـى ويتحـول بـردٍّ فعـل مضـاد إلى فعـل خـلاق - بوصفـه نقـدًا جذريًـا للمجتمـع ومشـروع مجتمـع بديـل كمـا عنـد روسـو، أو بوصفـه رؤيـة للحـل الفوضـوي للمجتمـع كمـا عنـد شـتيرنر، أو أن يـؤدي

مثل انعدام الثقة هذا، كما عند ثورو، إلى تنظيم تجربة عملية يُختبَر فيها كيف تتغير في الفردية العلاقة مع الذات ومع المجتمع والطبيعة.

وجد الإصرار على الفردية تعبيره في فكرة **القانون الفردي** من غير الدخول في خصومة مع المجتمع إجمالاً، هذا القانون الذي أحياه جماليًا شتيفان غيورغه، وصاغه زيمّل من الناحية الفلسفية الأخلاقية. وهو يتلاقى مع تقليد قديم يُفسَّر منذ أيام سقراط على أنه خضوع **للعفريت الداخلي** الخاص. ذكَّر بذلك ماكس فيبر وريكاردا هوخ كي يجدا ثقلاً موازنًا **للعقلانية الاجتماعية** التي لا محيد عنها (فيبر) أو **لتبدّد الشخصية** العام (هوخ).

قاد ما يسمى **عصر الجماهير** في الحداثة من حيث هو حركة مضادة إلى تفكير جديد بشأن **وجود** الفرد. نقطة الانطلاق في ذلك أن التعقيدات الاجتماعية، والفكرية أيضًا، قد تشابكت في تلك الأثناء بحيث بات المرء أقرب إلى الشعور بأنه يُعاش بدلًا من أن يعيش هو نفسه. انطلاقًا من هذا القلق تستكشف الفلسفة الوجودية في تنويعاتها المختلفة ما يحصل هنا وإلى أين يأتي الانسان بالفعل عندما يبحث عن وجوده الخاص ويحاول أن يعيش انطلاقا منه. الوجود الذي يُعدّ من الناحية الوجودية الفلسفية شدّة محتدة يمكن أن يتضمن وعداً **بالتعالي** (ياسبرز) أو **بالأصالة** (هايدغر)، أو **بالقدرة على البداية** (أرنت)، أو **بالحرية** (سارتر) أو **بتكثيف الكينونة** (يونغر).

وهم جميعًا يتشاطرون القناعة بأن الشعور بالوجود يتطلب تثمين **الكينونة على هذا النحو** So-Sein أكثر بكثير من **الكينونة هنا** Da-Sein. صحيح أن المرء يخبر نفسه جزءًا من الكل. لكن هذا لا يكفي. فهو يريد أن يعرف ما يميزه عن غيره، وأن يثبته ويطوره. صحيح أن المرء **مقذوف** في العالم (هايدغر)، لكنه حرّ بما يكفي

لكـي **يضـع مشـروعه** الشـخصي بنفسـه (سـارتر).

كانـت الوجوديـة محاولـة لحـث الفـرد علـى ان يصبـح هـو قـدر نفسـه. كانـت هـذه بالتأكيـد ذروة الفكـر الفـردي في القـرن العشـرين. وكان الوجوديـون، باعتبارهـم معاصريـن للكـوارث الجماعيـة في هـذا القـرن، ملهمـين بـروح "علـى الرغـم مـن". فمـا يهـمّ هـو الفـرد، حتـى وإن كان مـا يـدل علـى ذلـك قليـلاً.

يبـدو أن الوجوديـة قـد انتهـت، لكـن تقديـر الفـردي لم ينتـهِ. لا، بـل يتحـدث ريكفيتـس Rickwitz بالنظـر إلى الحاضـر في الغـرب عـن مجتمـع **التفرديـات**.

بالتأكيـد تـزداد في عـالم العمـل مـا تسـمى أشـكال العمـل **الفرديـة** المتطلبـة **التي تَعِـد بكثيـر مـن تحقـق الـذات الفرديـة**. يحصـل تطـور مماثـل أيضًـا في مجـال الاسـتهلاك الـذي يمكـن أن تُفصّـل عروضـه حاليًـا، بفضـل البيانـات، للفـرد الـذي يشـعر لهـذا السـبب بأنـه "معنـي"، كمـا يوجـد هنـاك عمومـا مثـل هـذا التنـوع الـذي يقـدِّم فيمـا يبـدو لـكل رغبـة فرديـة مـا يناسـبها. وتقـدِّم وسـائل التواصـل الجديـدة بصـورة ملحوظـة مسـارحَ كثيرة لعـروض ذاتيـة فرديـة، تبحـث عـن التصفيـق في الشـبكة - خلطـة مفارقـة مـن التفـرد والتحشـد.

يقـوي التواصـل الرقمـي الـذي يسـهل مثـل هـذا التفـرد في الوقـت نفسـه التقليـدَ والانسـياق للسـائد، وذلـك نتيجـة **ضغـط المقارنـة في نظـام وقـوة لا نظيـر لهمـا مـن قبـل**[1].

يسـاعد **ضغـط المقارنـة** علـى التسـابق والمنافسـة ومـن ثـم الرغبـة بأصليـة زائـدة ومـع ذلـك تنشـأ أيضًـا ضغـوط جديـدة تفـرض التكيـف معهـا. يتسـع أفـق المقارنـة، ويغـدو مـن الصعـب أكثـر تحديـد المعاييـر والتوجهـات الذاتيـة. بالنظـر إلى الإمكانـات والعـروض الكثيـرة يتعـرض

الخاص، مهما عنى، لخطر التقليل من قيمته. وهكذا ينضم المرء إلى شريحة اجتماعية، ويتبنى معاييرها فيما يخص أسلوب الحياة والآراء والقناعات.

ما يصح على إدراك الواقع عمومًا يتضح هنا أيضًا : تقنيات التواصل تلغي المسافات. ويغدو "العالم" كُلاً متزامنًا. ما يحصل هناك يمكن في الوقت نفسه إدراكه هنا في زمن حقيقي. والناس الذين هناك فيزيائيًا أو اجتماعيًا يتحولون هنا في الفضاء الافتراضي إلى مقاييس للمقارنة. فيما مضى كنا نقارن أنفسنا، بمعنى النموذج أو الصورة المقابلة أو المألوف، مع أناس في مجالنا القريب المباشر. انتهى ذلك الزمن. عالم الحياة الخاص الذي كنا ذات يوم نأخذ منه المقاييس والتوجه تفجّر، والمجتمع يُغرق المرء، إذا لم يكن حذرًا، بطغيان حضوره الإعلامي. وهذا لا يعني الفوضى اللامركزية للتنوع فحسب، بل يعني العكس أيضًا التأثير المركزي للنحن القياسية الكمية (شتفن ماو Steffen Mau).

فُتحت فوق المجتمع، إذا جاز التعبير، مظلة رصد تعكس كميًا التطور النِسبي للعقليات والعادات والآراء والميول والسلوك وما إلى ذلك. يستطيع الفرد عندها أن يموضع نفسه في هذه المناطق المقيسة للاجتماعي. مسألة "من أنا؟" تتقارب عندئذ مع مسألة **"أين أقف؟"** [2].

يدخل المرء أولًا إلى الشبكة وينظر إلى مظلة المراقبة الإعلامية كي يصل إلى إدراك ذاته. في العصر ما قبل الرقمي كان يسمى ذلك **المباشرة التوسطية** (هيغل). يكون المرء بداية هناك في الخارج قبل أن يكون مع نفسه. في العصر الرقمي ينمو خطر أن يفقد المرء نفسه في الطريق غير المباشر عبر آخرين كثر يقارن المرء نفسه معهم باستمرار، وخطر ألّا يرجع إلى نفسه مطلقًا، في كل حال ليس في الطريقة "القديمة" للإحساس بالذات وطريقة "اعرف نفسك". شتفن

ماو يقتبس من ماك كلسكي McClusky، أحد مراقبي هذا التطور المشهورين: **نميل إلى النظر إلى جهازنا الفيزيائي على أنه من التعقيد بحيث أنه يفلت من فهمنا. لكننا تعلمنا من مشروع مثل غوغل أن الأمر لا يحتاج إلى نظرية كبرى لتفسير الظواهر عندما يجمع المرء بيانات كافية. يمكننا أن نرصد كل شيء من خلال الأرقام. كل شيء يتكون من بيانات. أنتَ بياناتُك، وأنت حالما تفهم هذه البيانات، تستطيع على أساسها أن تتصرف**[3].

قد يكون هذا مبالغة محبطة، لكن الميل يذهب في هذا الاتجاه. لم يكن المجتمع في ما مضى ضاغطًا على الفرد بهذه الشدّة، كما يفعل اليوم، وهو يتسلل عن طريق أشباحه الرقمية إلى كل زاوية من زوايا **الروح في العصر التقني** (غيلن Gehlen).

على أي حال، على الرغم من كل ذلك، فإن الحرية الصعبة، أي حرية أن تكون فردًا، لا تختفي حتى لو استمرت في التغير الظروفُ التي في ظلها يجب أن تُهاجَم وتُؤكَّد.

"أن تكون فردًا" - حول هذا الموضوع تدور أيضًا حكاية من تأليف كافكا، تحمل عنوان "**أمام القانون**". وفيها يأتي رجل من الريف أمام بوابة القانون، ويرجو حارس البوابة أن يسمح له بالدخول. لكن حارس البوابة يمنعه من ذلك. هذا ممكن، ولكن ليس الآن، أجابه الحارس. ينتظر الرجل القادم من الريف، ويحاول أن ينظر على الأقل إلى الداخل. **إذا كان الأمر يغريك إلى هذا الحد** - قال الحارس ضاحكًا - **فجرب أن تدخل على الرغم من ممانعتي. ولكن انتبه أنا قوي للغاية. وأنا لست سوى حارس بوابة متواضع. لكن ما بين قاعة وأخرى هناك حراس، كل واحد منهم أقوى من الآخر. وأنا لا يمكنني أن أتحمل نظرة واحدة فقط من الحارس الثالث**[4]. يرعوي الرجل الريفي وينتظر. ينتظر طوال حياته، لكن من غير جدوى. وقبل وفاته يستجمع

مرة أخرى كل تجاربه ويحزمها في سؤال واحد لم يكن قد طرحه بعد على حارس البوابة. الجميع يسعى وراء القانون - سأل - لكن كيف يتأتى أن أحداً آخر هنا لم يطلب الإذن في هذه السنين الطويلة. ينحني حارس البوابة كي يصل إلى سمع الرجل المرتكب وصرخ في أذنه. **لا أحد سواك يمكنه الحصول على إذن بالدخول، لأن هذا المدخل كان مخصصًا لك أنت وحدك. وسأقوم الآن بإغلاقه.**

هناك تأويلات لا حصر لها لهذه الحكاية. ففي رواية **(المحاكمة)** حيث يرويها مثقف، تستخدم في الحديث مرارا وتكرارًا، ويرد في النهاية أن من غير الممكن إغفال كل استنتاجات الحكاية. **الحكاية البسيطة كانت قد أصبحت غير رسمية.**

قد يكون أحد الاستنتاجات الكثيرة الواضحة أن الرجل الريفي موجود في سوء فهم لا خلاص منه. وهو يبحث عن قانون عام ينطبق على الجميع، إلا أنه يجلس الآن أمام قانونه الخاص، القانون الفردي. هو لا يجرؤ على الدخول، وينتظر السماح بالدخول. كان عليه أن يدخل رغمًا عن حارس البوابة الذي يبدو قويًا، فقد كان مدخله. والوقت تأخر، وسوف يوصد الآن.

بيد أن الإنسان ما دام في قيد الحياة، فلن يكون الوقت متأخرًا قط للمدخل الخاص، من أجل أن يكون فرداً.

المراجع

الفصل الأول
عصر النهضة والولادة الجديدة للفرد

1. Andreas Reckwitz: Die Gesellschaft der Singulären. Frankfurt / M. 2017, S. 17
2. Norbert Elias: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt / M. 2001, S. 90
3. Ebenda, S. 269
4. Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance. Leipzig o. J., S. 76
5. Leonardo da Vinci Philosophische Tagebücher. Hamburg 1958, S. 113
6. Ebenda, S. 117
7. Zit. Egon Friedell: Kulturgeschichte der Neuzeit. München 1967, S. 217
8. Leonardo da Vinci: Philosophische Tagebücher, S. 83
9. Ebenda, S. 87
10. Giovanni Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen. Leipzig 1940, S. 50
11. Zit. Will Durant: Kulturgeschichte der Menschheit. Band 7: Das hohe Mittelalter und die Früh- renaissance. Köln 1985, S. 381
12. Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance, S. 123
13. Leonardo da Vinci: Philosophische Tagebücher, S. 27
14. Erasmus von Rotterdam: Lob der Torheit. Basel 1975, S. 45
15. Pietro Aretino: Kurtisanengespräche. Hamburg o. J., S. 19
16. Ebenda, S. 5
17. Ebenda, S. 18
18. Niccolo Machiavelli: Der Fürst. Frankfurt / M. 1990, S. 11 / 12
19. Niccolo Machiavelli: Discorsi (Über den Staat). Frankfurt / M. o. J., S. 54
20. Zit. Will Durant: Kulturgeschichte der Menschheit. Band 8: Glanz und Zerfall der italienischen Renaissance. Köln 1985, S. 325

الفصل الثاني
لوثر أو الفرد وربّه

1. Zit. Erik H. Erikson: Der junge Mann Luther. Frankfurt / M. 2016, S. 31
2. Zit. ebenda, S. 90
3. Zit. Volker Gerhardt: Individualität. Das Element der Welt. München 2000, S. 13
4. Martin Luther: Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden. Neu übertragene und kommentierte Ausgabe von Horst Beintker. München 1983. Band IV, S. 10
5. Ebenda, Band 1, S. 19
6. Ebenda, S. 21
7. Zit. Will Durant: Kulturgeschichte der Menschheit. Band 9: Das Zeitalter der Reformation. Köln 1985, S. 372
8. Zit. ebenda, S. 374
9. Martin Luther. Das große Lesebuch. Herausgegeben von Karl-Heinz Göttert. Frankfurt / M. 2016, S. 227

الفصل الثالث
مونتاني تأرجح الأشياء والفرار إلى الذات الخاصة

1. Michel de Montaigne: Essais. Erstemoderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Frankfurt / M. 1998, S. 125
2. Ebenda, S. 399
3. Ebenda, S. 520
4. Ebenda, S. 101
5. Ebenda, S. 104
6. Ebenda, S. 125
7. Ebenda, S. 126
8. Zit. Sarah Bakewell: Wie soll ich leben? Oder das Leben Montaignes in einer Frage und zwanzig Antworten. München2016, S. 33
9. Ebenda, S. 125
10. Ebenda, S. 398 r
11. Ebenda, S. 309
12. Ebenda, S. 20 l
13. Ebenda, S. 566 r
14. Ebenda, S. 113 l
15. Ebenda, S. 566 l
16. Ebenda, S. 128 r
17. Ebenda, S. 45 r
18. Ebenda, S. 45 r
19. Ebenda, S. 46 l
20. Ebenda, S. 52 r
21. Ebenda, S. 185 r
22. Ebenda, S. 185 r
23. Ebenda, S. 185 r
24. Ebenda, S. 187 l
25. Ebenda, S. 530 r
26. Ebenda, S. 115 r
27. Ebenda, S. 187 r
28. Aphorismus aus: Johann Wolfgang von Goethe, Maximen und Reflexionen.Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, Band 17. München 1991, S. 797
29. Zit. Sarah Bakewell: Wie soll ich leben?, S. 65 r
30. Ebenda, S. 201 r
31. Ebenda, S. 202 l
32. Ebenda, S. 201 r
33. Ebenda, S. 190 r

الفصل الرابع
روسو. الفرد والخوف من حرية الآخرين

1. Jean-Jacques Rousseau: Schriften. Zwei Bände. Herausgegeben von Henning Ritter. München 1978, Band 2, S. 646
2. Ebenda, S. 642
3. Ebenda, S. 660
4. Ebenda, S. 82
5. Ebenda, S. 80
6. Jean-Jacques Rousseau: Die Bekenntnisse. München 1978, S. 9
7. Jean-Jacques Rousseau: Schriften, Band 1,S. 483
8. Ebenda, S. 35
9. Ebenda, S. 34
10. Jean-Jacques Rousseau: Emile oder Über die Erziehung. Stuttgart 1963, S. 443

11. Jean-Jacques Rousseau: Schriften, Band 2, S. 569
12. Ebenda, S. 193
13. Zit. Rüdiger Safranski: Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? München 1990, S. 18
14. Jean-Jacques Rousseau: Schriften, Band 1, S. 489
15. Jean-Jacques Rousseau: Emile, S. 113
16. Zit. Robert Spaemann: Mensch oder Bürger. Stuttgart 2008, S. 33
17. Jean-Jacques Rousseau: Emile, S. 112
18. Jean-Jacques Rousseau: Politische Schriften. Band 1. Paderborn 1977, S. 206
19. Ebenda, S. 202
20. Ebenda
21. Jean-Jacques Rousseau: Die Bekenntnisse, S. 579
22. Ebenda, S. 449
23. Schriften, Band 2, S. 646

الفصل الخامس

ديدرو، الفرد بوصفه عبقرية اجتماعية

1. Jean-Jacques Rousseau: Politische Schriften. Band 1. Paderborn 1977, S. 202.
2. Zit. Will Durant: Kulturgeschichte der Menschheit. Band 14: Das Zeitalter Voltaires. Köln 1985, S. 433
3. Ebenda
4. Denis Diderot: Briefe 1742–1781. Ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser. Frankfurt / M. 1984, S. 34
5. Ebenda, S. 33
6. Ebenda, S. 38
7. Ebenda
8. Denis Diderot: Rameaus Neffe. Übersetzt von Johann Wolfgang von Goethe. In: Johann Wolfgang von Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, Band 7. München 1993, S. 569
9. Ebenda, S. 571
10. Ebenda, 645
11. Johann Wolfgang von Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, Band 14. München 1993,
12. S. 123
13. Denis Diderot: Rameaus Neffe. In: Johann Wolfgang von Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, Band 7. S. 1162
14. Ebenda
15. Ebenda, S. 594
16. Ebenda, S. 595
17. Ebenda, S. 650
18. Ebenda, S. 652
19. Ebenda, S. 651
20. Ebenda, S. 599
21. Ebenda, S. 604
22. Ebenda, S. 581
23. Ebenda, S. 612
24. Ebenda, S. 65283 f.
25. Ebenda, S. 589
26. Ebenda, S. 644
27. Ebenda, S. 64
28. Zit. Dieter Thomä: Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds. Frankfurt / M. 2016, S. 157
29. Denis Diderot: Rameaus Neffe. In: Johann Wolfgang von Goethe, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, Band 7, S. 571
30. Ebenda, S. 634

الفصل السادس
ستندال أو الفرد المتأنق

1. Stendhal: Leben des Henri Brulard. Zürich 1981, S. 11
2. Zit. Robert Alter: Stendhal. Eine Biographie. Berlin 1985, S. 207
3. Stendhal: Tagebücher und andere Selbstzeugnisse. Zwei Bände. Berlin (Ost) 1983. Band 1, S. 97
4. Ebenda, Band 2, S. 55
5. Ebenda, Band 1, S. 24
6. Ebenda, Band 2, S. 55
7. 23. April 1806, ebenda, Band 1, S. 310
8. Zit. Robert Alter: Stendhal, S. 149
9. Zit. Johannes Willms: Stendhal. Biographie. München 2010, S. 69
10. Zit. ebenda, S. 63
11. 12. Juli 1804, Stendhal: Tagebücher und andere Selbstzeugnisse. Band 1, S. 78
12. 1. April 1806, ebenda, Band 1, S. 304
13. Ebenda, Band 2, S. 188
14. 4. September 1804, ebenda, Band 1, S. 97
15. Ebenda, Band 2, S. 297
16. Zit. Robert Alter: Stendhal, S. 207
17. Zit. ebenda, S. 194
18. Zit. ebenda, S. 188
19. 12. Juli 1801, Stendhal: Tagebücher und andere Selbstzeugnisse, Band 1, S. 22

تأمل أولي II

1. Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien. Leipzig o. J., S. 76
2. Jean-Jacques Rousseau: Die Bekenntnisse, S. 9

الفصل السابع
فرد كيركيغارد واكتشاف الوجود

1. Mit der Kategorie »der Einzelne« ... so stehe ich und meine Schriften mit mir: Sören Kierkegaard: Die Tagebücher. In fünf Bänden. Ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln 1962 ff. Band 2, S. 192
2. Ebenda, S. 193
3. Ebenda, S. 192
4. Ebenda, S. 329
5. Ebenda, S. 16
6. Ebenda
7. Ebenda, S. 30
8. Ebenda, S. 22
9. Ebenda, Band 3, S. 301
10. Ebenda
11. Sören Kierkegaard: Briefe. Ausgewählt,neugeordnet und übersetzt von Emanuel Hirsch. Düsseldorf / Köln 1955, S. 36
12. Ebenda, S. 58
13. Sören Kierkegaard: Die Tagebücher, Band 1, S. 307
14. Sören Kierkegaard: Entweder – Oder. München 1975, S. 338
15. Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift München 1976, S. 493
16. Sören Kierkegaard: Die Tagebücher, Band 2, S. 224
17. Vgl. Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. – Furcht und Zittern – Die Wieder-

holung – Der Begriff der Angst. München 2005, S. 182
18. Ebenda, S. 245
19. Mose 22,12.
20. Vgl. Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt / M. 1964, Band 11, S. 333
21. Sören Kierkegaard: Die Tagebücher, Band 1, S. 154
22. Sören Kierkegaard: Der Augenblick. Eine Zeitschrift. Nördlingen 1988, S. 255

الفصل الثامن

شتيرنر. الفرد الذي أقام قضيته على لا شيء

1. Zit. Friedrich Albert Lange: Geschichte des Materialismus. Zwei Bände. Frankfurt / M. 1974, Band 2, S. 557
2. Carl Albrecht Bernoulli: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche – eine Freundschaft. Jena 1908, S. 238
3. Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta. Band I, S. 261
4. Max Stirner: Der Einzige und sein Eigen tum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe. Herausgegeben von Bernd Kast Freiburg / München 2016, S. 164
5. Ebenda, S. 15
6. Ebenda, S. 192
7. Ebenda, S. 341
8. Ebenda, S. 47
9. Ebenda, S. 421
10. Ebenda, S. 422
11. Ebenda, S. 422
12. Ebenda, S. 157
13. Ebenda, S. 408
14. Ebenda, S. 297
15. Ebenda, S. 299
16. Fjodor M. Dostojewski: Aufzeichnungen aus dem Untergrund. München 1992, S. 457

الفصل التاسع.

ثورو. الانسحاب و تجربة الفردية

1. Vgl. Denken mit Henry David Thoreau. Ausgewählt von Philipp Wolff-Windegg. Zürich 2017, S. 36
2. Henry David Thoreau: Walden oder das Leben in den Wäldern. Zürich 1979, S. 98/104
3. Henry David Thoreau: Tagebücher I–I V. Berlin 2015, Tagebuch I, S. 5
4. Henry David Thoreau: Walden oder das Leben in den Wäldern, S. 36
5. Ebenda, S. 21
6. Zit. Frank Schäfer: Henry David Thoreau Waldgänger und Rebell. Frankfurt / M. 2017, S. 41.
7. Ralph Waldo Emerson: Natur. Schaffhausen 1981, S. 31
8. Henry David Thoreau: Walden oder das Leben in den Wäldern, S. 240
9. Tagebücher I–IV, Tagebuch II, S. 167
10. Walden oder das Leben in den Wäldern, S. 230
11. Henry David Thoreau, S. 119
12. Ebenda Henry David Thoreau, S. 119
13. Walden oder das Leben in den Wäldern, S. 136
14. Zit. Frank Schäfer: Henry David Thoreau, S. 88

15. Henry David Thoreau, S. 89
16. Henry David Thoreau: Vom Ungehorsam gegen den Staat. Köln 2010, S. 66
17. Ebenda Henry David Thoreau: Vom Ungehorsam gegen den Staat. Köln 2010, S. 66
18. Ebenda
19. Henry David Thoreau, S. 175
20. Ebenda, S. 173
21. Denken mit Henry David Thoreau, S. 135 / 137

تأمل أولي III

1. Denken mit Henry David Thoreau, S. 37
2. Ebenda, S. 36

الفصل العاشر
شتفان غيورغه والقانون الفردي لجورج زيمّل، العفريت الداخلي لماكس فيبر

1. Vgl. Franz Schonauer: Stefan George. Reinbek 2000, S. 8
2. Stefan George: Werke. Ausgabe in vier Bänden. München 1983, Band 2, S. 75
3. Zit. Franz Schonauer: Stefan George,S.9
4. also nimm an … Mut, mit mir hineinzugehen …?: Robert Boehringer: Mein Bild von Stefan George. München / Düsseldorf 1951, S. 25
5. Ebenda, S. 116
6. Zit. Thomas Karlauf: Stefan George. Die Entdeckung des Charisma. München 2007, S. 534
7. Zit. ebenda, S. 56
8. Edith Landmann: Gespräche mit Stefan George. Düsseldorf / München 1963, S. 41
9. Briefwechsel zwischen George und Hofmannsthal. Herausgegeben von Robert Boehringer. München / Düsseldorf 1953, S. 234
10. Ebenda, S. 7
11. Ebenda, S. 239
12. Ebenda
13. Ebenda, S. 242
14. ebenda, S. 166
15. Ebenda, S. 86 / 87
16. Ebenda, S. 103
17. Gespräche mit Stefan George, S. 178
18. Stefan George: Werke, Band 2, S. 24
19. Stefan George, S. 230
20. Ebenda
21. Edith Land- mann: Gespräche mit Stefan George, S. 21
22. Georg Simmel: Gesamtausgabe. Band 7. Frankfurt / M. 1995, S. 21
23. Ebenda, S. 22
24. Georg Simmel: Philosophische Kultur. Gesammelte Essais (1923). Berlin 1983, S. 40
25. Georg Simmel: Gesamtausgabe. Band 16. Frankfurt / M. 1995, S. 422
26. Ebenda, S. 424
27. Johann Wolfgang von Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, Band 12. München 1989, S. 91
28. Goethe, zit. Georg Simmel: Goethe. Leipzig 1923, S. 182
29. Zit. Thomas Karlauf: Stefan George, S. 414
30. Ebenda
31. Zit. ebenda, S. 413
32. Max Weber: Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik. Herausgegeben von Johannes Winkelmann. Stuttgart 1956, S. 339

33. Zit. Karl Jaspers: Max Weber. München 1988, S. 101

الفصل الحادي عشر
إيمان ريكاردا هوخ ونقد تبدد الشخصية

1. Ricarda Huch: Entper- sönlichung. Leipzig 1921, S. 81
2. Ricarda Huch: Erinnerungen an das Leben. Berlin 1982, S. 384
3. Ebenda, S. 386
4. Ebenda, S. 385
5. Ebenda, S. 197
6. Ricarda Huch. Gesammelte Werke, Band 1. Köln 1966, S. 193
7. Marie Baum: Leuchtende Spur. Das Leben Ricarda Huchs. Tübingen 1950, S. 90
8. Ebenda, S. 146
9. 19Februar 1911, ebenda, S. 165
10. Zit. ebenda, S. 195
11. Ricarda Huch: Entpersönlichung, S. 77
12. Ricarda Huch: Michael Bakunin und die Anarchie. (1923) Frankfurt / M. 1972, S. 61
13. Ricarda Huch: Entpersönlichung, S. 68
14. Zit. Cordula Koepcke: Ricarda Huch, ihr Leben und ihr Werk. Frankfurt / M. 1996, S. 225
15. Ricarda Huch: Die Romantik. Ausbreitung, Blütezeit und Verfall. Tübingen 1979, S. 37
16. Ricarda Huch: Michael Bakunin und die Anarchie (1923), S. 85
17. Zit. Cordula Koepcke: Ricarda Huch, ihr Leben und ihr Werk, S. 246
18. :Zit. ebenda, S. 342
19. Zit. ebenda, S. 344
20. Zit. ebenda, S. 281
21. Zit. Marie Baum: Leuchtende Spur. Das Leben Ricarda Huchs. Tübingen 1950, S. 345

الفصل الثاني عشر
في ظل عصر الحشود

1. Zit. Serge Moscovici: Das Zeitalter der Massen. München 1984, S. 98
2. Zit. ebenda, S. 28
3. Edgar Allan Poe: Der Massenmensch. In: Gesammelte Werke in zehn Bänden. Band 4. Herrsching 1979, S. 713
4. Ebenda, S. 720
5. Zit. Serge Moscovici: Das Zeitalter der Massen, S. 89
6. Gustave Le Bon: Psychologie der Massen. Leipzig 1934, S. 24
7. Adolf Hitler, Mein Kampf. Kritische Edition. Berlin / München 2016, S. 44
8. Gustave Le Bon: Psychologie der Massen, S. 18
9. Ebenda, S. 17
10. Ebenda, S. 43
11. Zit. Serge Moscovici: Das Zeitalter der Massen, S. 206
12. Gabriel de Tarde: Die Gesetze der Nachahmung. (1890) Frankfurt / M. 2003, S. 26
13. Zit. Serge Moscovici: Das Zeitalter der Massen, S. 239
14. Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Studienausgabe. Band IX. Frankfurt / M. 1974, S. 67
15. Ebenda, S. 84
16. Zit. Paul Michael Lützeler: Hermann Broch. Eine Biographie. Frankfurt / M. 1985, S. 187
17. Massenwahntheorie. Frankfurt / M. 1979, S. 144
18. Tod des Vergil. Darmstadt 1961, S. 47
19. Elias Canetti: Liebhaber ohne Adresse. Briefwechsel 1942–1992 (mit Marie-Louise von

Motesiczky). München 2011, S. 50
20. Elias Canetti: Die Fackel im Ohr. Lebens- geschichte 1921–1931. Werke, Band VIII. München 1993, S. 236 f.
21. Elias Canetti: Masse und Macht. Werke, Band III. München 1994, S. 54 f
22. Ebenda, S. 13
23. Ebenda, S. 17
24. Ebenda, S. 14
25. Ebenda, S. 88
26. Elias Canetti: Die Fackel im Ohr, S. 341 f.
27. Elias Canetti: Die Blendung. Werke, Band I. München 1994, S. 510
28. Elias Canetti: Das Augenspiel. Lebensge- schichte 1931–1937. Werke, Band IX. München 1994, S. 10

الفصل الثالث عشر

الفلسفة الوجودية، ياسبرز وهايدغر

1. Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. (1932) Berlin / New York 1979, S. 66 / 68
2. Zit. Hans Saner: Karl Jaspers. Reinbek 1970, S. 17
3. Ebenda, S. 31
4. Karl Jaspers: Philosophische Autobio- graphie. München / Zürich 1984, S. 45
5. Hannah Arendt / Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969. München 1985, S. 695
6. Karl Jaspers: Philosophie. Drei Bände (1932). Berlin / Heidelberg / New York 1973, Band I, S. XXV
7. Ebenda, Band II, S. 47
8. Ebenda, Band II, S. 45
9. Ebenda, Band II, S. 171
10. Ebenda
11. Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie, S. 93
12. Martin Heidegger / Karl Jaspers: Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt/M. / München 1990, S. 35
13. Ebenda, S. 41
14. Ebenda, S. 33
15. Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Band 56 / 57. Frankfurt / M. 1987, S. 118
16. Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918–1969. Marbach am Neckar 1989, S. 15
17. Martin Heidegger: Sein und Zeit. (1927) Tübingen 1963, S. 12
18. Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt / M. 1991, S. 290
19. Martin Heidegger: Gesamt- ausgabe. Band 56 / 57, S. 29 / 30
20. Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie, S. 102
21. Karl Jaspers: Notizen zu Martin Heidegger. München / Zürich 1978, S. 263

الفصل الرابع عشر

حنّة أرنت. القدرة على البدء والاثنان في واحد

1. Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin / Göttingen / Heidelberg 1960, S. 255
2. Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München / Zürich 1981, S. 237
3. Martin Heidegger / Hannah Arendt: Briefe 1925–1975. Frankfurt / M. 1998, S. 376
4. Zit. Hannah Arendt: Rahel Varnhagen: Lebens- geschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München 1959, S. 21
5. Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus, München / Zürich 1965, S. 13
6. Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben, S. 166
7. Ebenda, S. 243
8. Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Frankfurt / M. 1968, Band 4, S. 432

9. Ebenda, Band 8, S. 394
10. Ebenda, Band 12, S. 682
11. Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes. Band 2. Das Wollen. München / Zürich 1989, S. 189
12. Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben, S. 165
13. Martin Heidegger: Sein und Zeit, S. 127
14. Zit. Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München 1994, S. 438
15. Hannah Arendt: Menschen in finsteren Zeiten, München / Zürich 1968
16. Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben, S. 169
17. Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes. Band 1. Das Denken. München / Zürich 1989, S. 179
18. Ebenda, S. 185
19. Ebenda, S. 186

الفصل الخامس عشر
انعطافة جان - بول سارتر في الحرب
من الوجودية الفردية إلى الوجودية الملتزمة

1. Simone de Beauvoir: Die Zeremonie des Abschieds. Reinbek 1983, S. 496
2. Sartre über Sartre. Reinbek 1977, S. 213 / 214
3. herrliches Überschäumen von Ideen und Werken: Jean-Paul Sartre: Tagebücher. November 1939 – März 1940. Reinbek 1984, S. 256
4. Jean-Paul Sartre: Der Ekel. Reinbek 2004, S. 177
5. Zit. Bernhard Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt / M. 1983, S. 24
6. Jean-Paul Sartre: Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939. Reinbek 1982, S. 91
7. Jean-Paul Sartre: Der Ekel, S. 200
8. Ebenda, S. 207
9. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek 1993, S. 65
10. Jean-Paul Sartre: Drei Essays. Berlin 1977, S. 135
11. Simone de Beauvoir: Die Zeremonie des Abschieds, S. 496
12. Jean-Paul Sartre: Tagebücher, S. 206 231 f. Ich verabscheute Tagebücher …, um Bilanz zu ziehen. … Nach dem Krieg … heimgesucht werden: Ebenda, S. 207
13. Ebenda, S. 353
14. Ebenda, S. 363 f.
15. Ebenda, S. 364
16. Ebenda
17. Ebenda, S. 371
18. Ebenda, S. 376
19. Ebenda, S. 410
20. Ebenda, S. 409
21. Vgl. ebenda, S. 266
22. Briefe an Simone de Beauvoir, Band I, S. 393
23. Ebenda, S. 309
24. Ebenda, S. 308
25. Jean-Paul Sartre: Tagebücher, S. 46
26. Ebenda, S. 93
27. Ebenda, S. 94
28. Ebenda, S. 167
29. Ebenda, S. 169
30. Ebenda, S. 425

31. Simone de Beauvoir: Die Zeremonie des Abschieds, S. 502
32. Ebenda, S. 500
33. Ebenda
34. Simone de Beauvoir: In den besten Jahren. Reinbek 1969, S. 411

الفصل السادس عشر
إرنست يونغر. الفرد بصفته قائدَ مجموعة
اقتحام وسائرًا في الغابة

1. Ernst Jünger: Strahlungen. München 1995, S. 66
2. Ebenda, S. 67
3. Ebenda, S. 64
4. Ernst Jünger: Auf den Marmorklippen. Stuttgart 1983, S. 85
5. Ernst Jünger: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. (1932) Stuttgart 1982, S. 43
6. Ebenda, S. 110
7. Ernst Jünger: Strahlungen, Band I, S. 145
8. Ernst Jünger: Sämtliche Werke. Stuttgart 1980, Band 7, S. 168
9. Ernst Jünger: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, S. 116
10. Ernst Jünger: Über den Schmerz. Stuttgart 1982, S. 7
11. Ebenda
12. Ernst Jünger: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, S. 117
13. Zit. Heimo Schwilk: Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben. München / Zürich 2007, S. 44
14. Dezember 1951. Golo Mann: Briefe 1932–1992. Göttingen 2006, S. 108
15. Ernst Jünger: Der Waldgang. (1951) Stuttgart 1980, S. 28
16. Ebenda, S. 92
17. Ebenda, S. 83
18. Ebenda, S. 62
19. Ebenda, 75
20. Ebenda, S. 20
21. Ebenda, S. 85

تأمل ختامي

1. Andreas Reckwitz: Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Berlin 2019, S. 225
2. Steffen Mau: Das metrische Wir: Über die Quantifizierung des Sozialen. Berlin 2017, S. 67
3. Zit. ebenda, S. 169
4. Franz Kafka: Der Proceß, in: ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten. Herausgegeben von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann. Frankfurt/M. 1994, S. 267

التوتـر بين الفـرد والمجـتمع هو موضوع آخـر إصدارات **روديـغر سافرانـسكي.**
وفيه يلـقي المؤلف الضوء على الوجود الفردي بوصفه موضوعاً إنسانياً،
ويصطحبنا معه في رحلة خاصة في التـاريخ الثـقافي عبر القرون الخمسـة الأخيـرة
من خلال بورتريهات تعرض فكـر وحـياة فلاسـفة وأدبـاء أوروبيين عظـام ضـاق
عليهم المجتمع؛ فلم يروا أنفسهم من خلال هويـة جـماعية، بل كان وعي
فرديتهم هو المحدِّد لوجودهم.

عن هؤلاء الذين كانوا نسيج وحدهم في زمن الاحتفاء بالجماعة
والجمهور، وعن المشكلات التي نتجت عن
خياراتهم يتحدث هذا الكتاب.

ISBN 978-9933-634-50-6
9 789933 634506
فواصل
للنشر و التوزيع